محمد جميل أحمد

قناع جانوس

الإسلام السياسيّ وجدليَّة التأويل





محمد جميل أحمد

قناع جانوس

الإسلام السياسيّ وجدليَّة التأويل



محمد جميل أحمد

قناع جانوس

الإسلام السياسيّ
وجدليَّة التأويل



الكتاب: قناع جانوس: الإسلام السياسي وجدليَّة التأويل
المؤلف: محمد جميل أحمد
الطبعة: الأولى 2020
عدد الصفحات: 254
القياس: 21.5 X 14.5
الإيداع القانوني: 2020MO1140
الترقيم الدولي: 978-9954-705-90-2

الناشر: **المركز الثقافي للكتاب**
الدار البيضاء / المغرب
6، زنقة التيكر
هاتف: 212522810406+
فاكس: 212522810407+
markazkitab@gmail.com
بيروت / لبنان
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
هاتف: 9611747422+
فاكس: 9611744733+

إضاءة

جانوس: إله رومانيّ؛ حارس بوّابة السماء، له وجهان: خلفيٌّ وأماميٌّ؛ أحدهما يُدخِل إلى النعيم، والثاني يَقذِف إلى الجحيم. وإليه يُنسَب شهر يناير.

محمد جميل أحمد



المحتوى

تقديم

رضوان السيد

اختار الصديق محمد جميل أحمد أن يضع كتابه في الإسلام السياسي وتأويلاته اسم أو عنوان: قناع جانوس، ليشير إلى ازدواجية الخير والشرّ وتجاورهما في الظاهرة موضوع البحث والدراسة. وهو شأن الباحثين الموضوعيين يعدّ أفاعيل الإسلاميين في النصوص والتاريخ والوقائع تأويلاً، أو تأويلات. وأنا أرى أنّ استغلالات هؤلاء للنصوص لا ترقى إلى درجة التأويل أو التفسير، لا بالمعنى القديم، ولا بالمعنى الحديث، وإنما هي كما سميتها في بحوثي تحويلات وتحريفات وانتقائيات واغتصابات. فالواقع -كما قال الأخ محمد جميل في مقدمته- أنّ هذا الإسلام الجديد يملك بنيةً انشقاقية. وهو يستشهد على ذلك؛ وهو مُحِقّ بالتجربتين السودانية والأفغانية. وهو يستطيع الآن أن يذكر، بالإضافة إلى ما ذكره، نموذج حماس في غزة، ونموذج داعش* في العراق وسورية![1]

---

(1) أضاف المؤلف فصلاً عن «داعش» في نهاية الكتاب، بعد كتابة هذا التقديم.

رأى المؤلّف أنّ مهمة الكتاب هي قراءة ظاهرتي الإيديولوجيا والتأويل، أو التأويل الإيديولوجي للنصوص. وهو يذكر، منذ البداية، مفهومي الجاهلية والحاكمية نموذجاً للمفاهيم الرئيسة المؤوَّلة، التي تتطلب البحث والقراءة. لكنه على مشارف القيام بذلك استطلع في الفصل الأول مسألتين: مسألة إمكان قراءة القرآن الكريم قراءةً معرفية وليس إيديولوجية. وهو يذكر محاولاتٍ في ذلك يعدّها إيجابية، وإن تكن قليلة. أمّا المسألة الثانية، فهي بعنوان: الإسلام والوعي التاريخي. وكما في حالة القرآن، فالجدل في نظر المؤلّف هو بين القطيعة والصيرورة، وفي حالة الوعي هو بين القطيعة والاستمرار. فالدين غير الموروث، وإذا كانت القطيعة في الموروث واردة، فإنها غير واردة في الدين. وإنما الذي حصل استعلاء الاستعمار والحداثة، وتحولُ المفكرين والمثقفين؛ إمّا باتجاه «تقليد المغلوب للغالب» بحسب ابن خلدون، أو باتجاه القطيعة مع التقليد والحداثة في الوقت نفسه. وهذا الوعي هو الذي وقع، ويقع، في أصل الظاهرة الفصامية الإسلامية الحديثة والمعاصرة. وكما في حالة القرآن؛ فإنّ المؤلّف يذكر دراسات، أو نظرات، إيجابية في مسألة الوعي لعبد الله العروي، ولمالك بن نبي.

بعد المقدمات والفصل الأول، ينصرف المؤلّف، في بقية فصول الكتاب، إلى «دراسة حالات». وذلك مثل أطروحة الدولة الإسلامية والنموذج السوداني في الفصل الثالث. وحالة الترابي

في الفصل الرابع، والمسلمون في الغرب ودولة القانون العلمانية(الخامس). والدين وتمثلاته في المجتمعات الإسلامية في الفصل السادس.

كان المؤلّف قاسياً على حسن الترابي، إنما من الناحية اللفظية فحسب، وذلك مثل تسمية الفصل الذي خصّصه له: «الترابي.. شعلة الفحم». وقد تابعتُ حسن الترابي في أحاديثه ومحاضراته وكتبه وعمله السياسي منذ العام (1980). ولا شيء يفسّر فكره وسلوكه غير غرامه الأُسطوري والمَرضي بالسلطة. والمعروف أنّ عنده كاريزما تجتذب إليه أنصاف المتعلمين، وبعض الذين يحبون السلطة ويريدون الوصول إليها من طريقه، بسبب قدراته الخطابية والتنظيمية. ويعلم الله أنني، منذ العام (1980) (رأيتُه يتحدث في عمّان) ما كنتُ مغرماً ولا معجباً به. وقد أحسستُ، منذ ذلك الحين، أنّ كل شيء فيه مصنوع بعيداً من الدين، والأهم: بعيداً من الأخلاق! وقد كان الإسلاميون في السودان وغيره متهمين بتهم شتّى؛ إنما ليس منها العمل مع طُغاة العسكريين وعندهم. وقد اخترق الترابي هذا المحرَّم مع النميري ومع البشير، وإذا طال به العمر، فسيعمل مع الضابط الذي يخلف البشير، كما كان مُوشكاً على العمل عند جون غارانغ عام (1998-1999)!

يتحمل الترابي قسطاً لا بأس به من المسؤولية في تقسيم السودان، وفي حروبه الأهلية. والقسط الذي يتحمله ليس سببه

أفكاره العظيمة، أو الفهيمة، أوحتى المتآمرة؛ بل طرائقه في العمل السياسي، واستخدام الدين في ذلك كلّه. إنما الهمُّ هنا ليس همّ الترابي؛ بل أطروحة الدولة الإسلامية، والتي ما كان الترابي هو الذي اخترعها. المشكلة أنّ المؤلّف الصديق يرى أنّ مشروع الترابي وغيره كان سابقاً لأوانه! والطريف الآخَر أنه يُثني على الصديق الدكتور عبد الوهاب الأفندي (الذي ظلّ مع الترابي والبشير إلى أواسط التسعينات!) في كتابه: (الإسلام والدولة الحديثة)؛ لأنه يذهب المذهب نفسه. أنا أرى أنّ مشروع «الدولة الإسلامية» كارثةٌ كبرى قبل الأوان وبعده(!). وقد عدّ المؤلّف الإسلام السياسي (الذي سميتُه في دراساتي: الإسلام الإحيائي) مثل قناع جانوس في انقساميته، فكيف يكون سابقاً لأوانه؛ أي إنّ له مستقبلاً، وإنما أخطأ الترابي والبشير وخالد مشعل وابن لادن والزرقاوي والبغدادي في تسرّعهم وحسْب[1]! لقد قسم المشروع الإحيائي الهوياتي الإسلام، وهو يوشكُ أن يُنهيه، أو يصنع منه شيئاً جديداً قاتلاً وحسْب. إنه يقوم على فكرة «فقد الشرعية»، وهي لا تُستعادُ إلّا بتطبيق الشريعة ذات النظام الكامل من كل وجه، والذي لا يمكن القيام به إلّا من طريق الدولة التي

---

(1) ما قصدته هنا؛ أن ما هو سابق لأوانه لا يتصل بتأجيل تطبيقات الفهم الإيديولوجي للدولة الإسلاموية، إلى زمن آخر. بل يتصل بقناعات الناس وخياراتهم إذا ما اختاروا في المستقبل، عبر الحرية والمعرفة، دستوراً يستند إلى الإسلام في أحكامه العامة. (المؤلف)

ينهض بها حزب إسلامي جهادي. والدولة عند أهل السنة أو الإمامة ليست ديناً من الدين، ولا ركناً. ووظيفتها مصلحية وتدبيرية، وهي تدبير الشأن العام. وقد أعطاها الماوردي وظيفة ثانية هي «حراسة الدين». وما حرست الدولة الدين في تاريخنا؛ بل العكس. ولذلك، فإنّ كلَّ المقولة القاتلة جديدة تماماً، وتقليد بطريقة معكوسة للدولة القومية الأوربية المطلقة السلطة. وبالطبع، ما حصل ذلك كلُّه فجأةً؛ بل عبر عمليات طويلة ومعقدة من تحويلات المفاهيم؛ حيث خرجت الشرعية الدينية والسياسية من الجماعة إلى الشريعة، وصارت الشريعة نظاماً كاملاً، الحاكميةُ ركنٌ من أركانه، وإذا لم يخضع المسلمون لفتيا سيّد قطب والترابي (الذين آمنوا بربهم وزدناهم هدى)، فتأتي المفاصلة، ويأتي الجهاد الذي صارت مهمته الأولى مصارعة عدو الداخل وإبادته. وليتذكر المؤلّف أنّ الترابي تحدث عن المفاصلة عام (1999) عندما اختلف مع البشير، ومضى باتجاه غارانغ! وإذا لم تعجبنا صيغة البشير والترابي للدولة، فهل تعجبنا صيغة غزة، أو صيغة أبي بكر البغدادي التي تتبارى مع ولاية الفقيه القاتلة، وتضرب المسلمين قبل غيرهم!

وما اقتصر عمل الأستاذ المؤلّف على مناقشة أُطروحة الدولة الإسلامية؛ بل درس تجليات الظاهرة في الثورة السورية.

بيد أنّ البحث الآخر الجادَّ أيضاً، الذي انصرف إليه المؤلّف يتجلّى في فصل «المسلمين في الغرب»، وأُطروحة الأستاذ هاينر

بيلفيلد رئيس لجنة حقوق الإنسان في ألمانيا؛ إذ من الواضح أن دولة حكم القانون العلمانية تُواجهُ تحديات حقيقية تتمثل في «اختلاف المسلمين»، وعدم قدرة فئات من الشعوب الأوربية على تقبّل أو استيعاب هؤلاء المختلفين، والتسامح مع خصوصياتهم الدينية. إنما هذا التحدي، أو القصور، لا ينبغي أن يدفعنا إلى تعزية أنفسنا بأنّ الغرب عنده مشاكل أيضاً، أو أنّ الغرب يمارس التمييز ضدنا! نحن نواجه انشقاقاً في الدين، ونواجه فشلاً هائلاً في تجربة الدولة الوطنية (15 مليون مهجَّر، ومليون قتيل، ومليون معتقل، خلال خمس سنوات)؛ بينما يتنادى الأوربيون اليوم لاحتضان مئات ألوف السوريين والعراقيين الهاربين من عنف الأنظمة والتطرّف السنّي والشيعي! إنّ مشكلات الأوربيين مع إحقاق حقوق الإنسان هي مشكلات النجاح، وليست مشكلات الفشل.

أعجبني كتاب الأستاذ محمد جميل أحمد، ولذلك قررتُ التقديم له، ونحن محتاجون إلى القراءات النقدية المستنيرة في القديم والحديث من نصوصنا وتراثنا وحركاتنا: (فأما الزبد فيذهب جفاءً، وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض).

د. رضوان السيّد

بيروت



مقدِّمة

بدا واضحاً أن تداعيات أوضاع الإسلام السياسيّ، وتجاربه في السلطة التي شكَّلت المشهد الأبرز في أعقاب ثورات الربيع العربيّ، أصبحت موضع اهتمام كثير من الأنظمة، والمحاور الإقليميَّة والدوليَّة، والباحثين المراقبين لصيرورة، ومآل حركة الربيع العربيّ في المنطقة. بيد أن الإسلام السياسيّ، في ظلِّ هذه التجربة العنيفة والعاصفة، خَضَع لتأويلات كثيرة، وتصنيفات جعلت منه مادَّةً شهيَّةً للتنظير والقراءة والتحليل، بمناسبة وبغير مناسبة. وجرت استعادات متأخِّرة لعديدٍ من كبار مفكري الإسلام السياسيّ، من أمثال (سيِّد قطب)، أهمّ مفكر لجماعة الإخوان المسلمين بعد حسن البنا، و(أبو الأعلى المودوديّ) مؤسِّس الجماعة الإسلاميَّة ومفكِّرها الأوَّل في باكستان والمتوفَّى في العام (1979م).

وإذا كان مفهوما (الجاهليَّة) و(الحاكميَّة) يشكِّلان الجذر الإيديولوجي الأعمق لفهم حراك الإسلام السياسيّ؛ فإن كلّاً من (سيِّد قطب) و(المودوديّ) هما مَن أسَّسا فكريّاً ونظريّاً لذينك المفهومين.

والمفارقة، هنا، أن أغلب النقد الذي جرى تعويمه ضدَّ الإسلام السياسيّ، عبر نقد هاتين الفكرتين، تجلَّى في بعض الكتابات من خلال قراءات أهملت السياقات الإيديولوجية والتاريخيَّة التي أنتجت ذينك المفهومين، دون أن ينتبه أولئك الكُتَّاب إلى أن مثل ذلك النقد لن يؤدّي، بالضرورة، إلى نتائج موضوعيَّة في تحليلاته، أو إلى صورة معرفيَّة أقرب للواقع منها إلى الوهم، حيال أطروحة الإسلام السياسيّ في المنطقة.

بالطبع، لا تخلو مثل هذه المقاربات من استجابة ما لمناخ عامّ، وَضَع الإسلام السياسيَّ في زاوية ضيِّقة، كانت في الأساس نتيجةً للممارسات الفجَّة، والرؤى القاصرة التي قدَّمتها تجربة أحزاب الإسلام السياسيّ في الحكم؛ مثل حكومة الإخوان المسلمين التي حكمت مصر تحت قيادة الرئيس المعزول (محمد مرسي)، والتي تمَّ القضاء على تجريبها السياسويّ، عبر حركة الفريق عبد الفتاح السِّيسي، وزير الدفاع المصريّ السابق، في أعقاب (ثورة 30 يونيو)، فيما تمَّ التفكيك السياسيّ السلميّ لقبضة حكومة النهضة في تونس، عبر إجماع انتخابيّ، كان أقرب إلى التصالح الوطنيّ منه إلى الصراع الذي كان في مصر.

والسؤال الذي يفرض نفسه، اليوم، ما هي الخانة التي يجب أن يتمّ فيها موضعة الإسلام السياسيّ في مستقبل المنطقة العربيَّة؟

على الرغم من صعوبة الإجابة عن سؤال كهذا، كان بالإمكان الخروج برؤية واضحة لتناقضات الإسلام السياسيّ،

ومأزقه الأصليّ، إذا ما جرى منح أحزابه دورةً انتخابيَّة كاملة في السلطة، كانت ستفضي، بالضرورة، إلى خروج تلك الأحزاب الإسلامويَّة من المنافسة الانتخابيَّة في أقرب انتخابات جديدة.

كان ذلك ممكناً بطبيعة الحال، لكن من ناحية ثانية كان ممكناً أيضاً، لو قبلت حكومة الإخوان المسلمين، بقيادة مرسي، الاستجابة لانتخابات مبكِّرة، أن تتفادى مصر مثل تلك الأحوال الأمنيَّة والسياسيَّة المتردِّيَّة التي آلت إليها الأوضاع اليوم.

بناءً على هذه التحوُّلات السائلة في المنطقة العربيَّة، ربما كان الأجدى اللجوء إلى مقاربة ظاهرة الإسلام السياسيّ، ومحاكمتها عبر منطقها البنيويّ المغلق.

والحال أن ما حدث في كلٍّ من مصر وتونس، على الرغم من اختلاف السياق، أفضى في النهاية إلى كسر هيمنة هذا التيَّار؛ نتيجة لتناقضاته البنيويَّة. لكن الحالة التونسيَّة كانت هي التي ينبغي أن تكون موضوع الدرس والنقد لتجربة الإسلام السياسيّ؛ فهي حالة تسمح بالتعمُّق في القراءة، والهدوء في ممارسة النقد الفكريّ للظاهرة.

ربما كانت تونس؛ لبعدها، من ناحية، ولمكانتها الأقلّ تأثيراً قياساً بمصر، من ناحية ثانية، أقلّ حضوراً في سجالات الإسلام السياسيّ التي تشهد تسخيناً على وقْع تحوُّلات الوضع في مصر.

بيْدَ أن هناك تجربة متكاملة كان يمكن أن تشكِّل مادَّة نموذجيَّة للنقد وآلياته، بما توافرت عليه تلك التجربة من زمن كافٍ،

وتجريب صافٍ لسلطة الإسلام السياسيّ كشَف عن أهمّ خاصيَّة له؛ أيْ البنية الإيديولوجية الانشقاقيَّة التي تشتغل بكفاءة في تدمير النسيج الوطنيّ. لكن، للأسف، ذلك لم يحدث. نقصد بتلك التجربة: واقع ومآل الإسلام السياسيّ في السودان (التي، وإن اختلف شكل وصولها إلى الحكم، إلا أنها مارست طرائق السلطة الإيديولوجية للإسلام السياسيّ، ومفاهيمه نفسها على مدى ربع قرن) وأنتجت انقساماً وحروباً أهليّة، وفساداً، وتدميراً للهُويَّة الوطنيَّة. كانت لا تزال قابلة لإنتاج المزيد من تلك الكوارث في مستقبل ذلك البلد لولا انتفاض الشعب السوداني على نظام البشير بثورة 19 ديسمبر (كانون أول) 2018م التي أطاحت به في يوم 11 أبريل (نيسان) في العام الماضي 2019م.

هذا الكتاب محاولة في قراءة ظاهرتيْ الإيديولوجيا والتأويل، في ممارسات جماعات الإسلام السياسيّ، وللتأكيد على الانسداد النظريّ والنسقيّ الذي تضخُّه الأدلجة في تلك التجارب؛ ممّا يجعلها تجارب مأزومة في أخصّ خصائصها، وليس لها علاقة، في الحقيقة، بالمقاربات المعرفيَّة للإسلام، واحتمالاتها المفتوحة على رؤى أخلاقيَّة وإنسانيَّة وعقلانيَّة مغايرة لمجازات الإسلام السياسيّ، ومجازفاته، التي ستأخذ هذه المنطقة العربيَّة إلى المجهول، مالم يتمّ تفكيك مقولاته المأزومة وفْق منهجيَّات معرفيَّة رصينة تُمهِّد لوعيٍ إسلاميٍّ جديد.

محمد جميل أحمد

الرياض 20 شباط/ فبراير 2020م

الباب الأوّل

في حيثيَّة القرآن والإسلام

تركيب نظري

الفصل الأول

القرآن والوعي النظريّ

جدل القطيعة والصيرورة

يوماً بعد يوم تتكشَّف الحاجة المعرفيَّة إلى موضعة الإسلام، وفرز تأويله المعرفيّ عن التأويلات الإيديولوجية التي كان لبعض صورها المتطرِّفة آثار مدمِّرة، كانت، ولا تزال، من أهمّ الأسباب الرئيسة في توتُّر علاقات الغرب والعالم الإسلامي، ولا سيّما في هذا الزمن الذي شكَّلت فيه ثورة الاتصالات والمعلوماتيَّة بؤرة دمج قويَّة لأطراف العالم بعضها ببعض، وبصورة أصبح تأثيرها المباشر ينطوي على اهتزازات خطيرة لأطراف ذلك العالم كلّما ضربته الكوارث الإرهابية نتيجة ذلك التأويل، مثل كارثة (11 أيلول 2001) في نيويورك، بفعل تنظيم القاعدة الإرهابيّ.

بيد أن هذه الحاجة إلى موضعة الإسلام، معرفيّاً، من خلال مصادره المؤسِّسة (القرآن، وصحيح السُّنة النبويَّة) على الرغم من حيويَّتها المُلحَّة لفهم وتسكين أثر الحركات الأصوليَّة المتطرِّفة

والناشطة عالميّاً، تظلُّ، مع ذلك، أيضاً، من أهمِّ الاستحقاقات الفكريَّة والمعرفيَّة التي جرى إهمالها، طويلاً؛ ذلك أن فكرة الوعي النظريّ بأهميَّة القرآن، بوصفه مصدراً معرفياً، كانت ضمن اللامُفكَّر فيه، في سجال إيديولوجيات القرن العشرين، دون أن ينتبه مفكرو (الحداثة العربيَّة)، مثلاً، إلى أن الإصلاح الدينيَّ في أوربا كان من أهمّ الحلقات التي مهَّدت لحداثتها، ودون أن ينتبهوا -وهذا هو الأهمّ- إلى الطبيعة التي مازت أصول الدين الإسلامي عن المسيحيَّة الأوربيَّة، عبر العديد من حيثيَّات الاختلاف الموضوعيَّة، ومن ثمَّ دراسة وتحديث الفكر الإسلاميّ، عبر مشروعات فكريَّة تبحث في مفاهيم القرآن بمناهج المعرفة، وتختبر جدوى تلك المفاهيم على واقع المسلمين؛ الأمر الذي أدَّى إلى تجميد المواجهة المعرفيَّة للنصّ والتراث، حتى انفجرت تلك الحركات المتشدِّدة، ونشطت عبر قراءات إيديولوجية متطرِّفة وسَلَفيّة للدين في عالم شديد التعقيد والتركيب، على هذا النحو من الصراع والتوتُّر الذي نعيشه.

إن اشتغال المفكِّرين العرب على دراسة المصادر المؤسِّسة للإسلام، وعلى رأسها القرآن الكريم، ضمن مشروعات فكريَّة ومعرفيَّة، سيظلُّ من أهمِّ التحديات والاستحقاقات التي طال تأجيلُها، وتحتاج إلى شجاعة فكريَّة، بعيداً عن الرُّهاب الإيديولوجي للحداثة؛ ذلك أن القيام بمثل هذه المشروعات هو الخطوة الأولى لتحرير الإشكالات المزمنة والمعقَّدة لعلاقة

المفكِّرين العرب والمسلمين، بتياراتهم كافَّة، مع القرآن. فقد ظلَّت رؤية كثير من المفكِّرين العرب للقرآن تُضمِر موقفاً يرى في القرآن الكريم نصّاً دينيّاً غير قابل للقراءة المعرفيَّة، بفعل توهُّم قطيعة إيديولوجية حداثويَّة باعدت بينهم وبين الموقف المعرفيّ والموضوعيّ من القرآن طوال القرن العشرين. والمفارقة أن كثيراً من هؤلاء المفكِّرين يجدون اليوم أنفسهم أكثر عجزاً عن شجاعة الاعتراف بموقف موضوعيّ يرى إمكانيَّة قراءة معرفيَّة للخطاب القرآنيّ؛ قادرة على إنتاج أفكار حيويَّة في قضايا المجتمعات العربيَّة المعاصرة فكريّاً وثقافيّاً وتاريخياً.

ما تحاشاه أغلبُ المفكرين العرب -وكانوا هم الأَوْلى به، بطبيعة الحال- في طريقهم المعكوس لتمثُّل الحداثة، اضطلع به في البداية مستشرقون في الغرب، ولا سيّما في ألمانيا، بالإضافة إلى بعض المفكرين، من أمثال: مالك بن نبي[1]، ومحمد أركون[2]، ونصر أبو زيد[3]، وطه عبد الرحمن[4]؛ وذلك في

(1) انظر: بن نبيّ، مالك، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت 1986م.
(2) انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ نقد واجتهاد، دار الساقي، 2007م.
(3) انظر: أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الدينيّ، دار سينا، الطبعة الثانية، القاهرة، 1994م.
(4) انظر: عبد الرحمن، طه، روح الدِّين، المركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة الثانية، بيروت، 2012م.

سبيل مواجهة إشكالات واقع المجتمعات العربيَّة في الأزمنة الحديثة بوصفها إشكالات متَّصلة، في صميمها، بتأويل إيديولوجي متخلِّف للدين. ومن ثَمَّ، البحث عن تأويل معرفيٍّ للقرآن في الأزمنة الحديثة ينحو إلى تأسيس استراتيجيَّة بنيويَّة للإصلاح عبر مراكمة الأبحاث حول كثيرٍ من القيم الكونيَّة التي انتظمت ثوابت عقلانيَّة مطَّردة في تاريخ الإسلام، فيما كانت عابرة لتاريخيَّتها في الوقت نفسه؛ أيْ تلك القيم القابلة للتجديد، وإحياء الفاعليَّة، في حياة المسلمين.

فمِن خلال تلك الأبحاث الشجاعة والجادَّة، حيال اجتراح تأويل معرفيٍّ للإسلام، سيتكشَّف ما إذا كانت طبيعة العلاقة المعرفيَّة بالقرآن، في الأزمنة الحديثة، ستنتهي إلى قطيعة، أم إلى صيرورة.

ذلك أن الأمَّة التي أنتجت أضخم تراث مكتوب في تاريخ البشريَّة، ومن ثَمَّ أعظم حركة ترجمة حضاريَّة، قبل العصور الحديثة، لا يمكن أن تستوي على وضع عاديّ، كسائر الأمم، في حالتيْ الضعف والقوة.

وفي غياب استحقاق التأويل المعرفيّ للقرآن، طوال القرن العشرين، ضمن تلك الخفَّة التي حاولت استيهام قطيعة مع الإسلام، عبر التماهي الخادع مع الحداثة الأوربيَّة، من موقع متأخِّر جدّاً؛ كان لا بدَّ من أن تحضر التأويلات الإيديولوجية المتطرِّفة للجماعات الإسلاميَّة، من أعماق التاريخ؛ كي تسدَّ

الفراغ، كما نراها اليوم. فلو واجه المفكِّرون العرب تحدِّيات التأويل المعرفيّ للقرآن والإسلام في واقع المجتمعات الإسلاميَّة بدلاً من التعثُّر الدائم في قراءات مبتورة للحداثة؛ لكان الوضع، اليوم، أحسن حالاً؛ ذلك أن معرفتنا بأنفسنا أهمُّ بكثير من معرفة العالم بنا.





الفصل الثاني

الإسلام والوعي التاريخيّ

محاولة فهم الإسلام، في هذا الواقع المعقَّد للأزمنة الحديثة، تتَّصل بأبعاد مختلفة، وتندمج فيها قراءات متعدِّدة، لسبر رؤية معرفيَّة مركَّبة، ومتجاوزة لما هو مطروح اليوم من أنماط تفكير تقليديَّة في وعي الإسلام والحداثة معاً.

بدايةً، لا بدَّ من عدم توهُّم التناقض بين المعنى التاريخيّ للدِّين، والقداسة فيه؛ لأن الإنسان يستجيب بفطرته للمعنيَين. فالتاريخيَّة لا تلزم، بالضرورة، نفي المعنى الدينيّ في السلوك الإنسانيّ المرتبط به؛ ذلك أن اختلاف الصحابة، مثلاً، في القضايا السياسيَّة لا يعني، بالضرورة، أن اختلافهم فيها هو مقتضى لمصالح ومطامح شخصيَّة بقدر ما هو خلاف في قضايا بطبيعتها محلّ اختلاف الرأي، من ناحية، ونتيجة لتاريخيَّة فهم النصّ من ناحية ثانية. فالجذر التأويليّ الذي يفترض تناقضاً بين المعنى التاريخيّ للسلوك الإنسانيّ، وبين المعنى المقدَّس للدِّين،

هو في الأصل من مفاعيل الصِّراع التاريخيّ للحداثة الأوربيَّة مع الكنيسة المسيحيَّة. فالتطرُّف الكنسيّ، الذي حوَّل حتى الجانب التاريخي من الدين إلى جانب مقدَّس مطلق، كان لا بدَّ من أن ينتج ردود فعل نقيضة له في مفاهيم الحداثة الأوربيَّة.

استصحاب هذا المعنى ربما يوصلنا، أيضاً، إلى إمكانيَّة فهم موضوعيّ غائب، لطبيعة النصّ القرآنيّ في إطار صيرورة العلاقة معه، لا القطيعة. فالقرآن، وإن كان مصدره متعالياً، لا تاريخيّاً، إلا أن صياغته اللغويَّة بُنيت، أصلاً، على قابليِّتها للفهم والتعقُّل التاريخيَّيْن.

وحين نفصل بين (الإسلام الأول أو الإسلام التأسيسيّ)، وهذا يعني النصّ الأوَّل بحسب محمد أركون، وما ارتبط به من فهم صاحبه في التطبيقات الأولى المتَّصلة بمصدر النصّ؛ أيْ تطبيقات الرسول والصحابة، من ناحية، وبين الفُهوم المتعاقبة، والمتناسخة على مدى التاريخ الإسلاميّ من ناحية أخرى؛ ربَّما نجد تأويلاً متماسكاً لمَوْضعة الإسلام بوصفه ديناً، ضمن فهم معياريّ أنتج واقعاً موضوعيّاً تاريخيّاً (عصر النبوّة والخلفاء الراشدين)، ومختلفاً عن نمط التديُّن الذي تنتجه الحركات الإسلامويَّة المعاصرة نتيجة لفهمها الإيديولوجي.

الانطلاق من هذا الفرز بين ضرورة وعي المعنى التاريخيّ للدين دون إهدار الجانب الطهرانيّ منه حين يلابس الواقع الإنسانيّ الموضوعيّ، وما ينتج عن تلك الملابسة من فهوم معرفيَّة أنتجت

واقعا موضوعياً (كفترة النبوّة والخلفاء الراشدين)، وبين فهوم أخرى تعبِّر عن تأويلات منحرفة عن المعرفة، ومنحازة للإيديولوجيا، كالكثير من الحالات في التاريخ الإسلامي، وهي حالات ترتبط بالتخلُّف ارتباطا عضويّاً، كالحالة التي يعيشها المسلمون اليوم؛ هذا الفرز سيؤدي دوراً كبيراً في التوصُّل إلى نتائج إيجابيَّة مثمرة في البحث المعرفيّ عن كثيرٍ من المفاهيم المرتبطة بالدين.

أما نقد الوحي، واختبار معناه، وحقيقة اتصاله بالوجود الإلهيّ، وعلاقة ذلك بمفهوم النبوّة، وما إذا كان تاريخيّاً؛ أيْ بشرياً، أو متعالياً، فهذه كلُّها موضوعات تتصل ببحوث منفصلة، ويحتاج الخوض فيها إلى موضوعات مستقلّة. وهي بالطبع موضوعات ترتبط دلالتها ضمن علاقة قويّة بحركة الإسلام، وتاريخيَّة المدّ الإسلاميّ (الفتح الإسلاميّ). فتاريخيَّة المدّ الإسلاميّ؛ أيْ بشريَّته التي غطَّت نصف العالم القديم، في أقلّ من (100) سنة، وغيَّرت مصائر المجتمعات فيه، مرَّة وإلى الأبد؛ هي التي جعلت المؤرِّخ البلجيكيّ، هنري بيرن، يقرِّر هذه الحقيقة التاريخيَّة بقوله: «قد دمَّر الإسلام الوحدة التاريخيَّة للبحر المتوسط، مرَّة وإلى الأبد». وهي التي جعلت المفكر العربيّ الكبير، والفيلسوف المرموق، عبد الله العروي يقول عن الفتوحات الإسلاميَّة إنها «معجزة بشريَّة»[1].

(1) انظر: العروي، عبد الله، الإيديولوجيَّة العربيَّة المعاصرة، المركز الثقافيّ العربي، بيروت- الدار البيضاء.

ثمّة الكثير ممّا هو مسكوت عنه، أو غير معروف، ويحتاج إلى قراءات معرفيَّة جادَّة ورصينة، في تفسير الفاعليَّة التاريخيَّة للإسلام، وارتباط تلك الفاعليَّة بمصادره. كالقطيعة الهائلة التي أحدثها النصّ القرآنيّ/ الإسلام في حياة العرب الجاهليّين في جيل واحد، وهي قطيعة لم تغيِّر مجتمعهم، فحسب، بصورة جذريَّة فحسب؛ بل غيَّرت وجه التاريخ في العالم القديم، وأنتجت حركة علميَّة وحضاريَّة، وتراثاً هو الأكبر في تاريخ المدوَّنة البشريَّة. والتأمُّل في حيثيّات هذه القطيعة، وفاعليَّة النصّ الذي أنتجها، أمر يحتاج منّا إلى اطِّراح كثير من المسلَّمات التقليديَّة التي عادة ما نفهمها باعتبارنا مسلمين، سواء أكانت إيجابيَّة أم سلبيَّة - كما أنه يحتاج، في الوقت نفسه، إلى قراءات رصينة وعميقة بعيداً عن مصادر السِّجال الإيديولوجي الدائر في حياة المسلمين المعاصرة. فحين قال العروي عن تاريخيَّة المدّ الإسلاميّ إنه (معجزة بشريَّة)، كان يتحدَّث عن حقيقة علميَّة تاريخيَّة بيقين رياضيّ. فكلُّ باحث موضوعيّ يتأمَّل حركة المدّ التاريخيّ الإسلاميّ، وطبيعة نشأتها، وَفْق المعرفة بالقوانين التي تحكم تاريخ الأفكار، وحركة الواقع الموضوعيّ للمجتمعات التاريخيَّة، لا بدَّ من أن يصل إلى هكذا نتائج. أمَّا الواقع الذي نعيشه اليوم، وما ينتجه من فهوم متخلِّفة للدين، وللحداثة معاً، فهو واقع متصل بالتخلُّف والاستبداد والتقاليد، ويحتاج إلى تفكيك ورصد ورؤية تنفذ إلى ما وراءه من حيثيّات معقَّدة تشتغل على إنتاج ذلك التخلُّف.

ألم يكن غريباً أن تكون نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الواحد والعشرين، أبعد ما تكون عن الإرهاصات القويَّة بصيرورة الحداثة، وتمكُّنها في المنطقة العربيَّة والإسلاميَّة في كتابات روّاد الفكر والمعرفة في بدايات القرن العشرين؟

ثمَّة خلل مؤكد، إذاً، في فهمنا للحداثة، وثمَّة خللٌ مؤكد في فهمنا للإسلام؛ وهذا الخلل حقيقة موضوعيَّة تحتاج من الجميع إلى التأمُّل فيها.





الباب الثاني

في إيديولوجيا
الوعي الإسلاميّ المعاصر



الفصل الأول

في الإيديولوجيا العربية

لم تكن إيديولوجيات المنطقة العربية، في يوم من الأيَّام، رؤية متجاوِزة لسقفها المحدود. فحين تكون في دوّامة، لا تستطيع اختراق مركزها المتحرِّك إلا بتفكير يسمح لك بمرور آمن؛ ذلك أن العرب، منذ عصور الاستعمار، لم يتمكَّنوا من إدراج سؤال الحداثة ضمن رؤية معرفيَّة؛ أي إن الإيديولوجيا كانت هي القناع الذي عكس باستمرار وعياً مشوّشاً لتلك الحداثة؛ إذ العلاقة بين العرب والغرب كانت تنطلق، دائماً، من ردود فعل متوالية على ما يفعله هذا الغرب، وفي الوقت نفسه كانت هذه الردود جزءاً من بنية استعاريَّة مشوَّهة وتقليديَّة لمقولات ذلك الغرب، وكانت تفعل فعلها ذاك حسب مقولة ابن خلدون ذائعة الصِّيت «المغلوب مولع بتقليد الغالب».

لقد كان هذا النمط من الإيديولوجيا هو الذي صاحب أساليب طبيعة تعاطي النُّخَب الثقافيَّة والفكريَّة والسياسيَّة، بكلِّ

أطيافها، طوال القرن الماضي، ولا يزال هذا النمط من الرؤى المؤدلجة يعيد إنتاج نفسه، على الرَّغم من هجاء الإيديولوجيا الذي اكتشفته النُّخب العربيَّة فجأةً مع نهاية الحرب الباردة.

هكذا تتمّ عمليَّات قطع برثاثة، مع أفكار ومفاهيم جرى تداولها إلى وقت قريب برؤية طهورية عمّمها غطاء إيديولوجي لم يختبر هويتها المعرفية.

إن خطورة هذا القطع في التعاطي مع الأفكار والمفاهيم، التي تُتَداول باعتبارها أيقونات، في الكتابات العربيَّة، تكمن في إزاحتها الدائمة لمعنى الاختبار النقديّ والمعرفيّ، والذي هو أبعد ما يكون عن ذلك التعاطي الذي نراه في تلك الكتابات.

وبقراءة سريعة لتاريخ ذلك القطع، مثلاً، يمكننا أن نكتشف ذلك النمط من التفكير الإيديولوجي.

لقد كانت الطبيعة العاطفية، التي لا تحمل تحريراً معرفياً واعياً بالمراحل التي مرّت بها كتابات النخب العربية في ذهنية إيديولوجيي الكتابة العربية، بمختلف تياراتهم، تطلق أحكام قيمة على مراحل ربّما كان الحكم عليها هو أقرب إلى حكم الواقع منه إلى حكم القيمة؛ فلم تكن كتابات الحقبة (الليبراليَّة)، مثلاً لدى طه حسين والعقّاد، مقدِّمات راسخة لكتابات النصف الثاني من القرن العشرين التي قطعت مع كتابات الحقبة (الليبراليَّة)؛ بفعل مناخ الاستقطاب الإيديولوجي، ولقد آلت هذه الأخيرة إلى ركام بغير وريث مع كتابات ما بعد الحرب الباردة. وطوال تلك الفترة

بقي سؤال الحداثة رهيناً بذلك التعاطي الإيديولوجي للذهنية العربية، الأمر الذي أبقى سؤالاً جوهريّاً من قبيل: (لماذا تخلّف العرب وتقدَّم غيرُهم؟) مطروحاً براهنية متجددة في الأزمنة العربية المعاصرة. وعلى الرغم من أن الإيديولوجيات كانت تشتغل على تسطيح الوعي، من خلال النُّخب المثقَّفة والأنظمة التوتاليتاريَّة كشف الواقع الذي تمخَّض عن نهاية الحرب الباردة وثورة المعلومات والاتصالات، على الأقلّ، عن ثلاث حقائق دلّت بشكل مذهل على استعادة متواصلة لذلك النمط من التفكير الذي أشرنا إليه؛ أيْ عدم القدرة على اكتشاف آليَّات اشتغال التخلُّف برؤية موضوعيَّة تعين على تجاوزه.

أُولى هذه الحقائق: تجدُّد ردّات الفعل إيَّاها متماهية مع المقولات الجديدة، عربيّاً، في الخطاب الثقافيّ (في الحقيقة هي مقولات غربيَّة ذات أصول راسخة)، والإعلاميّ بصورة تتجاوز معناها الحقيقيّ إلى معانٍ افتراضية؛ أيْ التعاطي معها باعتبارها حقائق ناجزة؛ ذلك أن ترديدنا لمقولات من قبيل الديمقراطيَّة، والمجتمع المدنيّ، والحداثة، هو في الحقيقة تعرية لإيديولوجيا خفيَّة يسندها تقليد عميق من الأتوقراطيَّة التي تشتغل، بدورها، بحسب بنية التقاليد العربيَّة، على تحريك قدريّ لاشعوريّ من أعماق تربويَّة تتكشَّف، دائماً، عن عجز تلقائيّ في قدرة الاختبار النقديّ لتلك المفاهيم، سواء في الفهم، أم في التطبيق. فبقدر ما كشفت الحرب الباردة عن البؤس الفكريّ الذي تعوزه

الموضوعيَّة، كشفت ثورة الاتصالات عن فراغ المعنى في الحياة العربيَّة، في موازاة بؤس الأنظمة.

الحقيقة الثانية: تتمثل في توهم مستمر في الفضاء العربي نتيجة لبعض ملامح التحديث، يوحي دائماً للآخرين بأن ثمّة تماهياً عربياً مع الحراك الإعلاميّ في العالم، وحضوراً على مستوى الخدمة الإخباريَّة السريعة، والصورة بما قد يطرح إيهاماً مضلّلاً بالحضور العربي داخل العالم؛ أي ضمن الحداثة السياسية للعالم الحديث وضمن قوى العالم الفاعلة فيه. وفي ذلك تسطيح للعلاقة الصحيحة مع العالم؛ بمعنى أن شرط التحوُّلات الإيجابيَّة لايزال بعيداً عن حقيقة التفاعل مع الحداثة السياسية في المنطقة العربية (وأكبر دليل على ذلك النتائج الكارثية لبعض تجارب بلدان الربيع العربي)؛ إذ ليست الحقيقة هي تلك الصورة الخادعة التي نتمرأى فيها أمام العالم بقدر ما هي في العجز العربي، حتى الآن على الأقل، عن فرز استحقاقات ضروريَّة لا تغني عنها الإيديولوجيا؛ أيْ الكلام عن ممرَّات تفضي إلى محطَّات تاريخيَّة في الإصلاح لم نتجاوزها حتى الآن؛ مثل الإصلاح الدينيّ في عالم عربيٍّ علاقته بالدين عميقة، لكن تأويلات هذه العلاقة، في غياب الإصلاح الدينيّ، تنطوي على تعبيرات فوضويَّة خطيرة، كتلك التي أفضت بنا إلى غداة كغداة (11 أيلول 2001)، أو إلى الكوارث التي انتظمت الحياة السياسية في بعض البلدان التي أنتجت تجاربها السياسية ظاهرةُ الإسلام السياسي.

وذلك أن النخب الفكريَّة العربية لم تهجس، يوماً ما، وهي تمارس ذلك القطع الإيديولوجي، بمسألة الإصلاح الدينيّ، لماذا؟ لأنها كانت، بحسب عبد الله العروي، تتماهى، دائماً، مع صورة الغرب الناجزة؛ أيْ من دون اكتشاف الفرق الحقيقيّ في المستوى الحضاريّ، وذلك باعتقاد أن اللحظة الحضاريَّة الراهنة للغرب هي ما ينبغي لنا أن نلحق به. فالإصلاح الدينيّ في الغرب كان حلقة من الحلقات التي أفضت إلى الحداثة.

وإذ يهجس، اليوم، بعض المفكرين العرب بمسألة الإصلاح الدينيّ، فليس بالضرورة أن يكون ذلك الوعي بها خياراً فكريّاً بقدر ما هو إدراك معرفيّ لتحوُّلات الحداثة في الغرب بعد أن زال غشاء الإيديولوجيا.

ولقد أبانت ارتدادات الحالة العربيَّة في المظهر الاجتماعيّ والفنيّ (عمَّا كان في الظاهر مسلَّمات اجتماعيَّة وفنيَّة نتيجة الاحتكاك بالغرب في منتصف القرن الماضي)؛ أبانت عن هشاشة تلك المفاهيم عن الحداثة. فرجوع المجتمعات العربيَّة في الحالة العامَّة إلى «التديُّن»، وإنْ في صورة ضبابيَّة وملتبسة، في العقود الثلاثة الأخيرة إنما هو انقلاب طبيعيّ على تراكمات فجَّة لوعي زائف. وإذا كانت الجِّدة، التي هي دائماً حافز طبيعيّ لأيِّ مجتمع أقلَعَ من التاريخ، دون أن يتجاوزه، قد أعطت زخَماً في عروق التجارب الأولى للمجتمع العربيّ التي ظهرت انعكاساً للتعاطي مع معطيات الغرب الفنيَّة والأدبيَّة في نهضة بداية القرن، إلى ما

قبل النكسة (1967)، فإن أصداء الحقبة الاستعماريَّة، بما كانت تنطوي عليه من هوامش الحريَّات والتنظيم، والجديّة، كانت هي الرافعة الحقيقيَّة لتكريس تلك التجارب.

وهذه الطفرة لثورة المعلوماتية والاتصال، التي كشفت عن كلِّ ذلك جملةً واحدة، بحسب طبيعتها، سوف تحدُّ من التأويلات الفاشيَّة للإنجاز العربيّ الإيديولوجي، على حين إنها، في الوقت نفسه، ستسمح لكلّ تجاذبات القوى الحيَّة، بالتجريب عبر وسائطها (الفضائيَّات، الإنترنت، الإعلام الجديد) لممارسة وإشاعة مختلف التيَّارات في التعبير عن رؤاها. على الرغم من أن هذه الوسائط، في قسم كبير منها، ستكون مرايا عاكسة للتخلُّف الذي تنطوي عليه المجتمعات العربيَّة؛ ما يعني إن الضمانة الوحيدة التي يمكن أن نتعوَّد عليها، اليوم، هي الصبر على الحريَّة التي تصاحب ردود الفعل بين مختلف التيَّارات التي عانت من أوتوقراطية الإيديولوجيا والأنظمة معاً. صحيح أن الفوضى عارمة؛ إذ ليس هناك حدٌّ أدنى سوى توصيف حالة التردِّي، والعجز العربيّ التي أجمعت عليها كلُّ التيَّارات.

لكن هذا التجاذب قد يفرز، فيما بعد، رؤى موضوعيَّة ستأخذ مكانها الطبيعيَّ كلَّما كانت هناك حريَّات حقيقيَّة.

الحقيقة الثالثة هي عجز النُّخب العربيَّة عن اكتشاف وفرز القيمة الفكريَّة في بعض الكتابات التي كانت تنطوي على إشارات موضوعيَّة في مشروعها الفكريّ، والذي كان، بالضرورة، أن

يكون منتبذاً إبّان ذلك الاستقطاب في عقود الحرب الباردة. ثمَّ بعد ذلك، ربَّما مع النَّبذ الكامل لكتابات تلك المرحلة، التي لم تخلُ من كتابات كانت تخترق بأضوائها ظلام الإيديولوجيا (كتابات عبد الله العروي، ومالك بن نبيّ، وغيرهم، على سبيل المثال، (كما يمكننا الإشارة هنا إلى غياب كتابات وأطروحات الفيلسوفة الألمانية حنة آرندت عن مجال الترجمة في تلك الحقبة)، ما يعني أن هذا العجز، إذ يحيل إلى عدم القدرة في تأويل تلك الكتابات موضوعيّاً، إنّما كان، في معنى آخر، عجزاً ينطوي على علاقة عقيمة مع التراث في معناه المعرفيّ؛ أيْ الوقوع في ذلك المأزق الذي ينوس بين العيش داخل التراث، أو خارجه، ضمن رؤية مانويَّة فاقعة لا تؤمن بتلك المقولة التي تقول: «إن أول شرط لتجاوز التراث: قتله بحثاً».

وهكذا لا نزال نعيش في الماضي؛ لأن ذلك التجاوز الحقيقيّ للتراث سيدمج معطياته الإنسانيَّة الفاعلة ضمن فهمنا للواقع. والحقيقة أن هذا لم يحدث حتى الآن؛ لأن سؤال التراث، تماماً كسؤال الحداثة، سيتكشَّف عن علاقات معقّدة للنُّخب العربيَّة، مع هذا التراث؛ بعضها من أيَّام القطع مع كلِّ ما هو دينيّ، بحسب الإيديولوجيات التي ذاعت في النصف الثاني من القرن العشرين، والتي كانت تطرد المعنى الدينيّ من مناهج التفكير. ولقد خلق ذلك الفهم، فيما بعد، علاقة نفسيَّة صدَّت كثيراً من المفكرين العرب عن النظر الموضوعيّ للمعنى الدينيّ

(كانت في الحقيقة عادة فكريَّة سيِّئة تمتح مِن وعي نشأ على رهانات محدودة للمعرفة، ونظر فقير في تاريخ الأفكار)، حتى إذا اكتسبت بعض الكتابات المعرفيَّة الرصينة رصيداً مرموقاً من الاحترام في الدوائر الفكريَّة الغربيَّة، مثل كتابات نصر حامد أبو زيد، وطه عبد الرحمن... إلخ، (كسبت هذا الاحترام بعيداً عن الإيديولوجيا)؛ عادت تلك المقولات الخجولة لدى بعض النخب العربية، من جديد، لتهجس بالإصلاح الدينيّ. هذا لا يعني أننا بصدد تمجيد الفكر الإسلامويّ الذي غرق، هو أيضاً، في رثاثة الإيديولوجيا، وبتأويلات قياميَّة أحياناً، كغزوة نيويورك/ مانهاتن؛ بل بصدد قراءة تُحاوِل، بكلِّ تواضع، أن تشير إلى أن فهم إشكاليَّة التغيير والتقدُّم، في العالم العربي، كلّما انطوى على إقصاء إيديولوجي للأفكار، أيّاً كان نوعها، سيجرّ إلى قراءة ناقصة؛ ذلك أن حركة الأفكار في التاريخ هي دائماً حركة جدليَّة، وأن الضمانة الوحيدة التي تسمح باختبار الأفكار هو مناخ الحريَّة الذي ينفي نفياً اختياريّاً كلَّ الأفكار الفاشيَّة. وربما كان للمناخ القمعيّ، الذي نشأت وترعرعت فيه إيديولوجيات المنطقة العربية، الأثر الأكبر في نفي، أو نسيان، ما لا يناسبها من الأفكار والمفاهيم بغضّ النظر عن قيمتها الموضوعية. فالقمع، دائماً، ينتج مرايا عاكسة في الأفكار التي تعيد إنتاجه، دون أن تدري، وربَّما لا تدري.



الفصل الثاني

إيديولوجيا التأويل

بعد أن عرضنا لذهنية الإيديولوجيا العربية بوصفها ممارسة زائفة للتعاطي مع الأفكار والمبادئ والمفاهيم، والآخر، وبوصفها أيضاً ذهنية عابرة للجماعات والأحزاب بمرجعياتها الفكرية كافةً، ربّما كان من المهم التطرق إلى أحد أبرز مفهومات تسييل الإيديولوجيا وتوظيفها؛ ونعني بذلك مفهوم التأويل بوصفه ميداناً فسيحاً للأدلجة في ممارسات تلك الذهنية العربية.

تنطوي عمليات التأويل، دائماً، على أقنعة أشبه بلعبة الدُّمى الروسيَّة الشهيرة؛ تلك التي كلَّما نزعت منها لعبة تكشَّفت عن أخرى. وإذا كان التأويل بوصفه مفهوماً يختبر قراءة عقلانية ما لنصٍّ إلهيّ، أو بشريّ، وفق تصوُّر ربّما يوحي، في بعض الأحيان، لصاحبه وثوقاً يقينيّاً، فإن التجارب التاريخيَّة للفعل الإنسانيّ، في هذه العمليات التأويلية، كانت كلّما التبست بالإيديولوجيا تنطوي، أيضاً، على تفسير يعرِّي خطورتها

الوثوقيَّة، ولكن، للأسف، بعد تضحيات فادحة، ومسافة زمانيَّة طويلة.

وعلى الرغم من أن التأويل عملية عقليَّة لا بدَّ منها لفهم النصّ، ربّما كانت التباساته، التي تحيل إلى تلك الوثوقيَّة، نابعة من الجذر التعريفيّ للكلمة، التي هي في أحد معانيها: معرفة الشيء على حقيقته. في مثل قول الله عن علم المتشابه من آيات القرآن: «وما يعلم تأويله إلا الله» أيْ حقيقته.

ولعلَّ الناظر في التاريخ الإسلاميّ يلاحظ أن التأويل عند فقهاء المسلمين ارتبط، دائماً، بمفهوم الفتنة؛ لأن الإشكاليّات التي نشأت من ممارسة التأويل بالمفهوم الأوتوقراطي، أفضت إلى نزاعات سياسيّة، وحروب معروفة (الفتنة الكبرى، موقعة الجمل، موقعة صِفِّين) ومن ثَمَّ نشأت الفِرَق الدينيَّة المختلفة، استناداً إلى تأويل النصوص.

على أن ما يهمُّنا، اليوم، في هذا الصدد هو التفريق بين معنيين أساسيّين؛ الأوَّل: أن العصر النبويَّ خلا من التأويل الذي ارتبط بمعنى الفتنة، ولذلك كان الفهم الإسلاميُّ للنصّ حيويّاً، وفجّر طاقات تاريخيَّة للمسلمين تجسَّدت في تلك الفتوحات التي كانت، ولا شكَّ، معجزة بشريَّة.

والثاني أن ممارسة التأويل بالمعنى الأوتوقراطيّ والإيديولوجي كانت عاملاً خطيراً في تفكيك الأمَّة الإسلاميَّة الذي تراكم، وأدَّى إلى ركود طويل.

واليوم، بعد أن انقطع المسلمون عن الفعل التاريخيّ لقرون طويلة، تنشط تأويلات ومفاهيم متعدِّدة للإسلام السياسي، بدت كردود فعل على صورة العالم الحديث التي أصبحت في قطيعة تامَّة مع الماضي الزاهر لأزمنة المسلمين بفعل تحولات الحداثة، وتشكيلها السياسي للعالم بعد اتفاقيَّة وستفاليا (1648)، التي غيَّرت شكل العالم القديم، إلى جانب خرائط الدول المُرَسّمة من طرف القوى الأوربيَّة المنتصرة في (سايكس بيكو)، وجرى بموجبها تقسيم العالم الإسلاميّ، وسقوط الخلافة الإسلاميَّة المتهالكة، في العام (1924)؛ هذه التحدِّيات كلّها مثَّلت رهانات جديدة وخطيرة، وشكَّلت تناقضاً عميقاً للمسلم المعاصر، الذي عجز، تماماً عن استقطاب تلك التناقضات في صيغة وعي عصري.

في هذا الصدد كان قيام الحركات الإسلامويَّة ضرباً من محاولات إعادة تأويل لمعنى سياسي للإسلام في الحياة المعاصرة، ضمن ردود الفعل على الحركة الاستعمارية، وقيام الدولة الوطنية الحديثة في العالم الإسلامي بعد ذلك.

ومن هنا بدت صعوبة فهم ذلك المعنى الأوقيانوسيّ، الذي حاولت الحركات الإسلامويَّة تمثُّلَه، دون عدَّة معرفيَّة لازمة، لمشروع حضاريّ إسلاميّ. وفي ظلّ هذا التعقيد الذي راكمته الحداثة السياسية لأكثر من أربعة قرون. وهكذا، بدت شعارات عموميَّة، من قَبيل الإسلام (دين ودولة) الذي أطلقه الشيخ، حسن البنَّا (مؤسِّس حركة الإخوان المسلمين) تجد صعوبات في الفهم،

لا من طرف المستعمر الذي كان يحكم فحسب؛ بل حتى من النُّخب الفكريَّة والثقافيَّة العربيَّة؛ فالحركات تلك، إذ كانت تمارس ضرباً من إعادة تأسيس حركيٍّ جماعيّ في تأويلها لسلوك إسلاميّ، بدا منقطعاً لقرون طويلة، كانت، في الوقت نفسه، تفتقر إلى كثيرٍ من الجهد المعرفيّ المستند إلى تأسيس علميٍّ للوعي الإسلاميّ.

والحقيقة أنه ربَّما كان من الصعوبة بمكان أن تضطلع تلك الحركات بمثل هذا الوعي المعرفيّ في ظلّ تلك الشروط المعقدة؛ لأن سقف التخلُّف هو الذي كان، ولا يزال، يقمع تأسيس أفكار كبرى، تحتاج إلى شرط من الحريَّة كافٍ لإطلاقها، وإن كان ذلك لا يمنع إضاءات تجاوزت التخلُّف من قِبل أفراد، ربَّما كان المفكر الجزائريّ (مالك بن نبيّ) أحدهم عندما وضع كلَّ مؤلَّفاته تحت عنوان (مشكلات الحضارة) وتكلَّم عن مفهوم (القابليَّة للاستعمار) بوصفه أخطر من الاستعمار.

بيد أن شعارات الحركات الإسلامويَّة، ومدوَّناتها الكتابيَّة، بدت ضرباً من التأويل الإيديولوجي، إلا استثناءات قليلة؛ حيث تكشَّف هذا التأويل الإيديولوجي في المراجعات والتنازلات من قِبَل تلك الحركات الإسلاموية (كالجماعة الإسلامية في مصر التي فكت ارتباطها بالعنف السياسي الذي مارسته منذ ثمانينات القرن الماضي)، التي انتبهت إلى ضرورة ذلك مع انكشاف فخّ الإيديولوجيا وخطورتها وكلفتها بعد نهاية الحرب الباردة وظهور

ثورة المعلوماتية والاتصال؛ إلى جانب الفشل المريع لتجارب الحكم الإسلامويّ في كلٍّ من السودان وأفغانستان.

لكن هذا التأويل الإيديولوجي لا يختصُّ بالحركات الإسلامويَّة فحسب؛ بل ينطبق على مجمل الحركات السلفيَّة والعلميَّة والصوفيَّة والمذهبيَّة التي انتظمت العالم الإسلاميّ. فالواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم يندرج كلُّه تحت سقف التخلُّف الذي يحيل، بالضرورة، إلى فعل ذلك التأويل الإيديولوجي، في سلوك المسلمين، اليوم، ممّا هو معروف، ولا سيّما بعد كارثة تفجيرات (11/ 9/ 2001) في نيويورك.

وعلى الرغم من أن التحوُّلات في مثل واقع المسلمين المركب قد تستغرق زمناً طويلاً، إلّا أن هناك تحدِّيات فكريَّة لا بدَّ من أن يؤسِّس لها المسلمون رهانات معرفيَّة بعيداً عن إيديولوجيا التأويل. وينبغي أن يكون القاسم المشترك للناشطين الإسلاميين، فكريًّا وحَرَكيًّا، هو السعي من أجل انتزاع الحريّات، وحسب؛ ففي مناخ الحريَّات يمكن للأفكار أن تزدهر، وتنتصر على الأفكار المناوئة لها، بأدوات سلميَّة. فالازدهار هو الذي سمح للمسلمين في الماضي بتحويل النصوص الغزيرة إلى مدوَّنات موسوعيَّة للأحكام جسَّدتها مدارس الفقه الإسلاميّ. وذلك ما عجز المسلمون عن تحقيقه اليوم، على الأقلّ، بحسب رضوان السيِّد.





الفصل الثالث

إيديولوجيا التأويل

جذور الانسداد التاريخي

للإيديولوجيا المتصلة بالتأويل، تاريخياً، جذور وأقنعة طالما ظلت تتحكم في الوعي التاريخي الموروث للمسلمين؛ هذه الجذور فيها من صلابة الرسوخ في طبقات الوعي العام بقدر ما فيها من لزوجة الأقنعة المتغيرة والمعبرة عنها في الوقت نفسه بحالة من الثبات والرسوخ؛ ما قد يجعل الخروج منها، بعيداً عن شرطي المعرفة والحريّة، ضرباً من ضروب المستحيل؛ فثمّة تصوُّرات تاريخيَّة لاتزال قابعة في أعماق هذه المجتمعات في المنطقة العربية، تتكشَّف طاقتها القويَّة والغامضة، باستمرار، في كلِّ اللحظات الحاسمة التي تستدعي تسخينها. كلحظة الحداثة التي انبثقت قبل أربعة قرون في أوربا، ولا تزال عاجزة عن ترتيب انسجام المنطقة العربية في بنية العالم الحديث.

لقد كان أبرز الجوانب التي كشفت عن عمق حالة الانسداد في الأفق التاريخي للمسلمين المعاصرين هو بداية الاحتكاك العنيف مع الحداثة في الظاهرة الاستعمارية؛ إذ بدت هذه التصوُّرات، حتى بعد رحيل المستعمر، تتحرَّك مثل طبقة راسبة، في ردود فعل تعيد تمثُّلات غامضة من الرموز والأفكار والتأويلات المختلفة للدين تستجيب لها مجتمعاتنا، فتمنعها عن الرؤية الموضوعيَّة، سواء بالنسبة إلى ذاتها، أم إلى الآخر.

وعلى الرغم من أن حسبان بعض مظاهر الحياة حقائق واضحة وبدَهيَّة أمر يستعصي على الفحص الفلسفيّ العميق، إلا ضمن أفق تأويليّ نسبيّ لكثير من ظواهر الحياة الماديَّة والإنسانيَّة التي تتواطأ على تأسيس بنية متماسكة لعموميات الحياة ومنطقها الكلِّي، إلا أن كثيراً من تلك القضايا المتعلِّقة بالجانب الإنسانيّ من الحياة تتحايث، سلباً وإيجاباً، مع شروط البيئة الإنسانيَّة المنتجة لها.

في منطقتنا العربية، تحديداً، تمثلت طبقة الإيديولوجيا التأويلية للإسلام في جذور ضاربة العمق من الأفكار والتصوُّرات والتأويلات الماضويَّة، وظلّت تنهض، باستمرار، وبصور مفاجئة، وغير متوقَّعة، وصادمة أحياناً، لتشدَّ المجتمعات في هذا الجزء من العالم إلى ملاذات تاريخيَّة متوهَّمة، كلما اقتضى الأمر الإقدام على إحداث قطيعة سلبية، أو إيجابيَّة، مع الماضي لمواجهة إشكالات العالم الحديث.

ذلك أن الماضي الغامض، وما ينطوي عليه من رؤى وتصوُّرات للدين، في تلك الإيديولوجيا التأويلية، ظلَّ، باستمرار، هو الجدار الصُّلب خلف كلِّ المظاهر الحداثيَّة الخادعة لمجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة.

وممَّا لا شكَّ فيه أن أيّ ظاهرة إنسانيَّة لمجتمع، أو لأمة ما، حين تحقِّق تحوُّلات تاريخيَّة ما، يرتبط ذلك التحول، وجوداً وعدماً، بحالة من التصالح مع الذات تستقطب التناقضات التي تعيق حركتها وحريَّتها، في ذلك المجتمع، حين يحدث التغيير. وعليه يمكننا القول إن حركة المدِّ الإسلاميّ الأوَّل (الفتح الإسلاميّ) كانت حركة تاريخيَّة بامتياز، وكانت تاريخيَّتها تلك تستند إلى حركة إيجابية ضمن قوانين الواقع أدَّت إلى تحوُّلات كبرى في تاريخ العالم الوسيط؛ الأمر الذي جعلها (معجزة بشريَّة) بحسب عبد الله العروي[1].

بيد أن تلك المجتمعات، مع الزمن، أصابتها تحوُّلات تاريخيَّة معقَّدة أفضت إلى ركود، ثم آلت بها إلى التخلُّف الفظيع الذي تعيشه مجتمعاتنا اليوم، وبصورة أصبحت فيها تلك المجتمعات العربية عاجزة عن القدرة على تحقيق الحدِّ الأدنى من سويَّة عادية ترفع ذلك التخلُّف؟!

هل ثمَّة طبيعة استثنائيَّة لمجتمعات هذه المنطقة، في بنيتها التكوينيَّة التاريخيَّة غير قابلة للقياس الإنسانيّ العام؟

(1) العروي، عبد الله، الإيدلوجيَّة العربيَّة المعاصرة، المركز الثقافي العربيّ.

أو أن قوَّة الماضي أشدّ ثقلاً من كلّ تحدّيات الحاضر؟

أم أنّ العلَّة التي تعيق هذه المجتمعات عن الانسجام مع ذاتها هي علَّة أصليَّة في بنية الدين؟

على الرغم من هذه الأسئلة الشائكة، والإجابات المتعدِّدة التي يمكن أن تترتَّب عليها، سيظلُّ الخلل غير الطبيعيّ في إدراك طريقة اشتغال التخلُّف، ورواسبه المعبِّرة عن نفسها بالتناقضات التي تتحكَّم في حياتنا، هو المظهر الموضوعيّ الظاهر للأزمة.

فحين تتجدَّد الدهشة بمخترعات الحياة الماديَّة في أوربا وأمريكا، منذ أيَّام رفاعة الطهطاوي إلى يومنا هذا، بأساليب لا متناهية، في مئات آلاف المرَّات والحالات التي تحصل للأفراد والجماعات، دون أن تتوقَّف تلك الدهشة، ولو مرَّة واحدة؛ لا ينطوي ذلك على غياب معنى منضبط لأسباب الأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا فحسب؛ بل كذلك على عدم القدرة على اكتشاف أسباب الأزمة في أيِّ لحظة من لحظات الزمن المدوَّر في هذه المجتمعات.

لقد توقَّفت تلك الدهشة في عيون العديد من المجتمعات الآسيوية مثل كوريا وتايوان وغيرها (كان دخل الفرد العراقيّ أعلى من التايوانيّ والماليزيّ، في العام 1977)، بعد أن تكرَّرت المعجزات التقنيَّة الصغيرة في حياتهم، وأصبحت من عادياتها، فيما لاتزال تلك المعجزات الصغيرة (التي لن تكفّ عن الإدهاش إلا بحيازة التكنولوجيا الخاصة) لم تتوقَّف في المجتمعات

العربية، على الرغم من أن هذه المجتمعات احتكت بمخترعات الغرب قبل المجتمعات الآسيوية المذكورة بزمن طويل؛ منذ أن صعقت آلة صنعها الفرنسيون حينما لمسها المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي قبل قرنين إبّان الحملة الفرنسية على مصر، فقال قوله الشهير (هذه علوم لا قبل لنا بها)! هل للأمر، إذاً، علاقة بموقع المجتمعات العربية في مركز العالم، ومهبط الديانات التوحيديَّة؟

أم لأن تلك الأمم الكوريَّة والتايوانيَّة... إلخ، أمماً طَرَفيَّة بعيدة من ناحية، ولا تدين بدين ذي منطلقات كونيَّة مرِنة، وقابلة للانزياح، مثل الدين الإسلاميّ، مثلاً؟

للأسف ليس هناك من يستطيع تحديد العلاقات المعقَّدة التي أدَّت ليس إلى التخلُّف فحسب؛ بل إلى العجز المطلق الذي يحول دون إدراك كيفيَّة تجاوُز هذا التخلُّف الذي أوشك أن يكون دلالة حصريَّة على العرب، وبعض شعوب أفريقيا السمراء التي لم تعرف، على الأقلّ، تاريخاً وحضارة كونيّين في العصر الوسيط، كما كان للعرب مثلاً.

فمَن يتأمَّل حال المشرق العربي، اليوم، وهو يستعيد الماضي المنبعث من تلك الطبقات الراسبة، في الحروب والصراعات القائمة بين جماعات الإسلام السياسي، وحروب الربيع العربي وذيوله التي لاتزال تشتعل في أكثر من دولة عربية، أو في حالات الاحتقان الطائفيّ الداخليّ المؤدِّية إلى الاقتتال كما يجري، هذه

الأيّام، في غير دولة عربيّة، لا يكاد يصدِّق ما يرى. فما ينشط اليوم في العراق، مثلاً، من هويّات طائفيَّة تاريخيَّة، عبر الجماعات الدينيَّة المُسيَّسة، وما يصاحب ذلك من قتل ودمار وعنف عشوائيّ، يمثِّل حالة من حالات ذلك الاستعصاء التاريخيّ المانع من التحوُّل الحقيقيّ نحو الحداثة، ومظهراً من مظاهر إيديولوجيا التأويل الديني.

لقد مثَّلت تلك العودة، في بعض المواقف، بانوراما تاريخيَّة غريبة ومضحكة في الوقت نفسه. جعلت إحدى الصحفيَّات الغربيَّات، أثناء تغطيتها لأوَّل احتفال بيوم عاشوراء في العراق بعد سقوط النظام العراقيّ (حين أبصرت طقوس البكاء والضرب والدم لجماهير الشيعة) أن تتساءل عمَّا إذا كان (الحسين بن علي) قد مات قبل أيَّام قلائل؟

فعودة الهويَّات التاريخيَّة بعد أشواط طويلة من التعليم والاحتكاك بالعالم الحديث لا يعبِّر عن غرابة هذه الحالة التي يعيشها العرب فحسب؛ بل كذلك عن جدوى ذلك التعليم «الحديث»، الذي دلَّ بذاته على إمكانية فكِّ الارتباط بين الإيديولوجيا والمعرفة، تماماً كما دلَّت بعض قدرات عناصر تنظيم القاعدة الإرهابيّ في مجال تقنيَّة المتفجِّرات، واستخدام الإنترنت، على عدم ضرورة الاقتران الشرطيّ بين العقل التقنيّ، والوعي الموضوعيّ بشروط العالم المعاصر.

إن القدرة الغريبة للمجتمعات العربيَّة على الانسجام الطبيعيّ

والتاريخيّ مع التناقضات الحادّة التي تتحكَّم في حياتها، لا تقوم دليلاً، فحسب، على العمق التاريخيّ للإيديولوجيا التأويلية، وما أفرزته من قمع واستبداد، وإنَّما تدلُّ، أيضاً، دلالة واضحة على أن السطح الذي يحكم علاقات تلك المجتمعات هو قشرة ظاهرة لحالات من التمثُّل اللاواعي لكثير من تلك التصوُّرات التاريخيَّة الكامنة في تلك الإيديولوجيا، وما تضمره بنيتها التأويلية عبر حالات وتمثلات غارقة في التخلّف، وغير قادرة على إنتاج المعنى الموضوعيّ، الذي يسمح لتلك المجتمعات بالانخراط في شروط العالم الحديث؛ ما يعني أن إشكالات تلك التأويلات المؤدلجة، وضغطها الخطير على الحياة المعاصرة لهذه المجتمعات العربية، لا يمكن أن يزول إلا بعد فحص وتعرية الأعماق الراسبة في الأصول التي تنتج تلك التناقضات المستمرَّة.

كلُّ الحيثيَّات المفترضة لاختبار قياس إنسانيّ مشابه لحال تخلُّف العرب والمسلمين لا تؤدِّي إلى إجابات موضوعيَّة. فليس العجز عن اللحاق بالحداثة، وتمثُّلها موضوعيّاً هو بسبب عامل الزمن؛ فقد لحقت أمم بالحداثة عرفتها بعد المجتمعات العربية.

والغريب أن كمون طبقات التأويل الإيديولوجي في الوعي الباطن، وقدرتها على إحياء التصوُّرات التاريخيَّة القديمة الملتبسة على نحو معقَّد، أمر لا تعين عليه التوقُّعات. فهل ثمَّة قراءة موضوعيَّة لحال العرب في بدايات القرن الماضي، وحتى السبعينيّات منه، كان يمكن أن تحيل في توقُّعاتها إلى ظهور

الإسلام السياسي والتطرُّف، في الربع الأخير من القرن الماضي، وبداية هذه الألفيَّة الثالثة؟

لكن السؤال الاستراتيجيّ ليس لماذا ظهرت ما تُسمَّى الصحوة الدينيَّة مع بعض تأويلاتها العنيفة في نهايات القرن الماضي؛ بل هو: هل كان هذا الظهور أمراً طبيعيّاً ومتوقَّعاً من واقع صيرورة تلك المجتمعات، أم لا؟ وما هي طبيعة المعرفة الموضوعيَّة التي كان بالإمكان أن تؤدِّي إلى عقلنة الوعي الدينيّ، وإدراك التوصيف الدقيق لسياق الذات التاريخيَّة للعرب في الأزمنة الحديثة؟

هنا، عند هذا السؤال، سنجد أنفسنا أمام حيثيَّات أخرى تتصل بصورة احتكاكنا العنيف بالحداثة، وهذه الصورة من الاحتكاك العنيف بالحداثة في لحظة (الاستعمار) ظلَّت، باستمرار، سبباً من أسباب القراءة الإيديولوجية الخادعة للحداثة وللدين معاً؛ فثمَّة وعي نشأ عند الكثيرين من روَّاد الفكر العربيّ، ولا سيّما الإصلاحيّين، مفاده أن فارق الحداثة مع أوربا هو في الرِّهان على مسافة قريبة (متوهَّمة في الحقيقة) يمكن قطعها من أجل الوصول إلى لحظة الحداثة الأوربيَّة اللامعة، نظراً لتوهج تلك اللحظة وإغرائها، وكان الظنّ الغالب هو أن إحلال أشكال الوسائل المعرفيَّة الحديثة لنهضة أوربا، كالمدراس والجامعات وغيرها، في واقع مجتمعاتنا، كافٍ بذاته للّحاق بتلك اللحظة الحداثيَّة الأوربيَّة التي نراها. بمعنى آخر، لقد كانت الحداثة

الأداتيَّة الماديَّة التي رافقت الظاهرة الاستعماريَّة هي التي خطفت أبصار النُّخب الفكريَّة العربيَّة عن رؤية الطريق الحقيقيّ الذي يمكن أن يكون نواة للنهضة العربيَّة.

ومن ثَمَّ أوحت الثورات العلميَّة والتكنولوجيَّة في أوربا، وآثارها الماديَّة الباهرة لكثير من النُّخب العربيَّة؛ أن القطيعة مع العالم القديم ومكوِّناته الأساسيَّة، كالدين، حدثت مرَّة، وإلى الأبد، في كلِّ جهات العالم. وكان لتلك الصورة، التي أوحت بها أوربا في قيام نهضتها العلميَّة، بعد هجر الدين الذي جسدته المسيحية الأوربية وسلطانها الذي عمم المقدس حتى في عاديات الحياة، أكبر تأثير إيديولوجي انتقل إلى النُّخب العربيَّة، وأغراها بإهمال قضيَّة الدين، وتصوُّراته الراسبة في تلك الطبقة التاريخيَّة من إيديولوجيا التأويل في ذهنية المجتمعات العربيَّة. لقد وقعت مطابقة وهميَّة في إقصاء الدين، إيديولوجياً، دون التفكير في المرور بتجربة عميقة للإصلاح الدينيّ كما حدث في أوربا، أو حتى دون التأمُّل في وارد حيثيَّات الاختلاف الدينيّ بين أوربا والعالم الإسلاميّ. ولهذا، فإن عودة المجتمعات العربيَّة إلى التديُّن بأنماط مختلفة، ومتطرِّفة، وملتبسة، في نهاية القرن العشرين وبداية الألفيَّة الثالثة، هي، في صورة ما، الوجه الآخر للتمثلات الإيديولوجية للدين التي انبعثت من جديد، وظهرت كردٍّ فعل على ذلك الإقصاء التامّ عن حقول الدراسة والبحث الجاد المتصل بطبيعة الدين وحقيقة وجوده ضمن قراءة معرفية عقلانية

في حياة المجتمعات العربيَّة. والملاحَظ، هنا، أن الدين في تاريخ المجتمعات العربيَّة لم يكن منفصلاً عن تراثها (كما في أوربا؛ حيث كان التراث اليونانيّ الإغريقيّ هو التراث، بينما كانت المسيحيَّة الكنسيَّة هي الدين)؛ بل كان الإسلام هو اللحظة التاريخية المركزيَّة المؤسِّسة لذلك التراث؛ الأمر الذي جعل مهمَّة القطيعة مع التراث لدى المفكرين العرب لا تخلو عن مغامرة القطيعة مع الدين. وكان في الصورة الحديثة للحياة في ذلك الوقت (نهايات القرن التاسع عشر، وحتى ستينيّات القرن العشرين)؛ حيث ضمر الدين بسبب تخلُّف المسلمين من ناحية، وبسبب الحداثة الأوربيَّة التي تعرَّف عليها العرب بعيداً عن الدين من ناحية ثانية؛ الأمر الذي أدى إلى إقصاء فكرة البحث في قضايا الدين، وإعادة القراءات التأويليَّة المعرفية لمفاهيمه، اللهمَّ إلا عند من درسوا تعليماً دينيّاً، مثل الإمام محمد عبده والأفغاني وغيرهما.

ولهذا لم تحدث لا قطيعة، ولا صيرورة، مع الدين. وفي غياب هذه القطيعة، أو الصيرورة، أصبحت العودة إلى التديُّن الخام بأنماطه المختلفة هي النتيجة الطبيعيَّة، من ناحية، وامتداداً لتلك الإيديولوجيا التأويلية للدين عبر أقنعتها المختلفة والمتجذّرة، كلما أصيبت المجتمعات العربيَّة بهزّات كيانيَّة من الخارج، من ناحية أخرى.

وفي ظلِّ إدراك هذا المعنى، الذي بدا واضحاً لعلاقة الدين

بالمجتمعات العربيَّة وتأويلاته المُطيَّفة، والمنعكسة في مظاهر الحياة اليوم، هل يمكن للمشروعات الفكريَّة المتصلة بقراءات الفكر الدينيّ أن تنجز مشروعها بعيداً عن القاعدة المعرفيَّة الضخمة للعلوم المنهجيَّة التي أنتجتها الحداثة، وحقَّقت بها طفرات هائلة؟



الفصل الرابع

في أدلجة المفاهيم

الإسلام والحداثة نموذجاً

من خلال ما مرّ معنا في النماذج السابقة فيما يتصل بهوية الإيديولوجيا وأقنعتها المتعددة، يمكننا القول أيضاً، هنا، في هذا الموضوع الذي نتناول فيه الوعي الإيديولوجي لمفهومين شكّلا تقابلاً جذرياً من ناحية، فيما ظلت مقاربتهما في ذهنية النخب العربية على مستوى واحد من المقاربة الإيديولوجية من ناحية ثانية؛ الأمر الذي يعني، بالضرورة، أن سقف الأدلجة أصبح، في تلك الذهنية، الإطار الناظم لقراءتها حيال المفاهيم المختلفة، إلى حدود الاختلاف الجذري، كما هو الحال بين كل من مفهومي الإسلام والحداثة.

فحين نتساءل اليوم عن مفاعيل الحداثة منذ لحظتها التاريخيَّة الأولى، في مجتمعاتنا العربيَّة والإسلاميَّة، لا يعوزنا التأشير إلى رأس جبل الجليد الذي ظهر لنا، حتى الآن، من بنيتها في حياتنا

الفكريَّة والسياسيَّة الهشَّة؛ أيْ عجزها عن نسج واقعنا المعاصر بصورة كشفت عن ذلك الاكتئاب الذي أصاب المفكرين العرب، كلَّما تلاحق الارتداد عن مكتسباتها (المنجَزة) عمَّا كان عليه الحال في النصف الثاني من القرن العشرين حتى نهاية الحرب الباردة التي كانت نهاية القرن الفعليَّة، بحسب المؤرخ والمفكر الماركسي البريطاني (إيريك هابسباوم). وهي نهاية زجَّت بنا في واقع عارٍ عن الإيديولوجيا وأنظمتها العتيدة، وبصورة لا يعيننا على الإفلات منه سوى الإدراك المعرفيّ للعديد من المفاهيم.

ضمن هذه المفاهيم يدور جدل طويل حول الإسلام والحداثة، لا ينفذ في الغالب الأعمّ إلى الجذر الإشكاليّ لخطاب نقدي جادّ يتطلب، إلى جانب عُدَّة البحث، شجاعة فكريَّة تعوز أغلب مثقَّفينا في هذا الصدد، خصوصاً عند مقاربة لفهم الإسلام بعيدا قوالب الوعي المكرَّسة والمسبقة.

ذلك أنه بينما كان مجاز الحداثة، عندنا، يتشاكل (من المشاكلة اللفظيَّة) مع الحقيقة اللامعة للحداثة الأوربيَّة، ويتحايث معها، ولا يزال، من مقعد المستهلك في بدايات القرن الماضي، بدا للمتأمِّل أن ثمَّة وعياً نزَع إلى مطابقة مثال الحداثة الأوربيَّة مع واقعنا مطابقة فوتوغرافيَّة مبنيَّةً على (قياسٍ فاسد) قطعت مع التراث، دون أن تهجس بالإسلام إلا في سياق اعتذاريّ مردوف بالتأويل والحرَج.

والحال أن ذلك الشرط الإقصائيَّ للإسلام، في وعي

المفكرين العرب الذين أعرضوا عن قراءة الإسلام، وإعادة تأويله بلغةٍ معرفيَّة معاصرة، مأخوذين بإيديولوجيا الحداثة في وعيهم، هو ما أدَّى إلى بروز قراءات متطرِّفة للخروج من مأزق الأزمة، نشط فيها التأويل المتطرف والعنيف عند (القاعدة) -وداعش لاحقاً- إلى غداة، كغداة كارثة (11 أيلول 2001) في نيويورك.

من هنا، ربّما كان البحث في موضوعيّ (الإسلام) و(الحداثة) من أهمِّ المحاور التي يجب أن تُعنى بتفكيك البُنى المركَّبة والملتبسة لكشف وسبر إشكاليَّات الفهم المتعلِّقة بهما.

وعلى الرغم من الكتابات التي تراكمت في هذا الحقل، إلا أن كثيراً ممَّا كُتب كان يصدر بعيداً عن جوهر القضية. والأدهى من ذلك أن هذه الكتابات لم تتجاوز الفضاء الإيديولوجي الذي تزامنت فيه حيثيَّات الكتابة مع وقائع متحوِّلة (الاستعمار، الحرب الباردة)، وهي مزامنة، غالباً، ما تلتبس بالقراءة المؤدلجة، فيما الضغوط التي تستعيد الحاجة إلى مقاربة الإسلام والحداثة مقاربة معرفيَّة في زمن المعلوماتيَّة والعولمة هي الأكثر إلحاحاً.

ومِن أسفٍ، إن محاولات الفهم الموضوعيَّ للإسلام والحداثة ظلَّت تفتقر إلى شجاعة ضروريَّة، حجبتها حساسيَّات قاتلة، بين كلٍّ من المهتمِّين، على الصعيد الفكريِّ من الطرفين.

إزاء ذلك، أدّت مفاهيم مكرَّسة، ومقولات عتيدة، في غياب الوعي بـ(جغرافيَّة المصطلح)، بحسب علي شريعتي، دوراً بارزاً في تتريس عجلة الوعي المتحرِّر من قيود تلك المقولات. فكلٌّ مِن

دعاة الإسلام والحداثة عجزوا عن اكتشاف وتحرير فهوم غائبة، أو مُغيَّبة، لهما (أيْ للإسلام والحداثة) في ظلِّ تلك الحساسيَّات الاصطلاحيَّة التي أنتجتها مناهج التعليم في واقع متخلِّف لا يمكنه إدراك المعاني المستقلِّة بسبب ذلك التخلُّف، فيما أصبحت بعض مقولات ذلك التعليم مقولات مكرَّسة في ذاتها.

والحقُّ أن الاهتمام المعرفيَّ بالإسلام ظُلم مرَّتين؛ مرَّة لإهماله تماماً من قبل النُّخب الفكريَّة، كما ذكرنا آنفاً، ومرَّة لقراءته (بعد أن أصبح واقعاً بتأويلات مختلفة) عبر مصادر، وآليَّات لا تفي بتمام عدَّة البحث.

في ظلِّ أجواء ملتبسة كهذه لا تنجو مقاربة ما للإسلام، لقراءة خطابه النصيّ ضمن منهج فكريّ يبحث في علاقاته بالنشاط الإنساني في التاريخ والحاضر والمستقبل، وبصدد إعادة إنتاج معاصر لمفاهيمه؛ أقول لا تنجو مقاربة كهذه من مقولة صادمة، وذات حمولة رمزيَّة عالية، ومشكِّكة للوعي، كمقولة (القرون الوسطى)، دون إدراك شرطها الجغرافيّ، لتتحوَّل تلك القراءة الجادَّة التي تتوخَّى فهما معاصراً، في وعي الكثيرين، إلى قراءة تصلح للمفاخرة بقيم الإسلام قياساً على غيرها في العصور الوسطى، ربّما. وهي مقولة شكَّلت قاعدتُها التعليميَّة كوابح منفِّرةً، ورافعة إيديولوجية في ذهن المتلقِّي، تصدُّ عن فهم الإسلام، وفرزه باعتباره وعياً كونيّاً عن أفكار القرون الوسطى؟

كذلك، هناك صعوبة شديدة لدى المفكرين العرب في

الإفصاح عن معنى الحداثة، بوصفها قطيعة كاملة مع القرون الوسطى، في الوعي والسلوك، كما هي في أوربا.

والحال أن عدم القدرة على فحص واختبار مقولات الإسلام بعيداً عن الإيديولوجيا، والعجز عن الإفصاح عن المعنى المركزيّ لمفهوم الحداثة، هو ما يحول دون الخروج برؤى واضحة ومتماسكة في الجدل الذي يدور بصددهما.

وعلى الرغم من أن الفهم المعرفيَّ للإسلام يمكن أن يتحاجج مع المقولة المركزيَّة لفكرة الحداثة، إلا أن الإعلان عن ذلك، فضلاً عن مناقشته، ربما كان عسيراً في واقعنا العربيّ الذي تحكمه (التأويلات الدينيَّة والممارسات السياسويَّة) بحسب أدونيس.

وبين هاتين المعضلتين تزدهر تلك الفهوم الملتبسة لمعاني الإسلام والحداثة، في مقاربات تحبس الفكر بعيداً عن فعل المثاقفة الضروريّ بين المفكرين العرب؛ للخروج من الدائرة المفرغة التي ظلَّت تدور فيها أسئلة النهضة، منذ أيَّام رفاعة الطهطاويّ، حتى أصبح سيرنا نحو النهضة (كمَن يقصد البحر وهو يستدبره) بحسب أبي حامد الغزالي.

وأهمُّ ما دار طوال الفترة السابقة هو اجترار المحاكاة الأوربيَّة للحداثة، التي تأسَّست على الطلاق بين المسيحيَّة والتنوير، ضمن مراحل أخرى، في محاولاتنا المتطرِّفة لتطبيق تلك التجربة على قياسنا المختلف حضاريّاً، حتى بدا كما لو كان ذلك التقليد هو

الحداثة عينها، وأن الإسلام هو المثال المسيحيّ في واقعنا، كما في التجربة الغربيَّة، نمتلك إزاءه حساسيَّات رهيبة عند الحديث، مجرَّد الحديث، عن افتراضات تطبيقيَّة لمفاهيمه في الحياة المعاصرة، على قياس أفعال المسيحيَّة الرهيبة في أوربا، أيام الحروب الدينيَّة والقرون الوسطى؟، وهو أمر حدا بمفكر مثل (محمد أركون) إلى أن يصرخ في وجه ذلك التنميط، حتى بالنسبة إلى الغربيِّين أنفسهم، حين قال: «لقد طفح الكيل من اللجوء إلى فولتير لاستخدامه ضدَّ التعصُّب الديني»[1].

ولعلَّ ذلك يكشف المسافة المُخيفة والحرجة التي تحبس المفكرين العرب عن دراسة الإسلام بعيداً عن القراءات الأنثروبولوجيَّة والسوسيولوجيَّة، فضلاً عن المقاربات السياسويَّة البائسة.

صحيح أن القطيعة نتجت في مناخات عالميَّة ضاغطة، وضمن سياج مؤدلج؛ بسبب الاستعمار والحرب الباردة، بصورة يصعب الإفلات منها، خصوصاً أن ذلك جرى في مجرى ثقافة غربيَّة شمل تأثيرُها حياتنا الفكريَّة والسياسيَّة، لكنْ ذلك كلّه يفسِّر، ولا يبرِّر، الذهول المُريع عن الإسلام بوصفه قيمة فكريَّة يمكن فرزها عن التباسات تلك المرحلة. وعلى الرغم من ذلك، كانت هناك استثناءات نادرة، وغير مؤدلجة قاربت فهم الإسلام في سياق فهم الحداثة (مالك بن نبيّ في العالم العربي، وعلي

(1) مِن حوار أجراه معه حسن شامي، الحياة 19/ 2/ 2002.

شريعتي[1] في إيران) كلاهما حاور الحداثة والإسلام برؤية عقلانيَّة استراتيجيَّة راهنت على فاعليَّة الإسلام في الأزمنة الحديثة، في وقت عدَّ البعض كتاباتهما رطانةً غريبةً يصعب تضمينها في ذلك الاستقطاب.

ربّما كانت العبرة اليوم ممَّا كتب هذان المفكران هي إمكانيَّة القدرة على تجاوز الأفكار الإيديولوجية إلى فهم معرفيّ أعمق، وتلك الشجاعة الفكريَّة التي عتَّمت عنهما الوهج في أضواء الحرب الباردة.

لا نحاول أن نرجع بالزمن في هذا الاستطراد بقدر ما نبحث في علل هذا الغياب شبه الكلّي عن مقاربة الإسلام ضمن منهج موضوعيّ للبحث والمعرفة.

ذلك أن المفكرين العرب، على الرغم من خوفهم، غالباً، من الطرح الكامل للفكرة المركزيَّة في الحداثة باعتبارها خياراً وجوديّاً في المجتمعات العربيَّة، إلا أن الحديث عن الحداثة تُعين عليه كثافة إعلاميَّة عالميَّة غير متناهية، يستوحش معها الحديث عن الإسلام بوصفه خياراً معرفيّاً وجوديّاً بعيداً عن التأويلات الإسلامويَّة التقليديَّة والمتطرِّفة، ومقايضات الإسلام السياسيّ. لكن، أيضاً، عند مفترق الطرق الذي بدا اليوم بعد انحسار أقانيم فكريَّة تداعت بفعل تحوُّلات بنيويَّة في شكل العالم عشيَّة الألفيَّة

(1) انظر: شريعتي، علي، العودة إلى الذات، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2005م.

الثالثة، وارتداد سؤال الحداثة والإسلام مرَّة أخرى، تكشَّفت التأويلات الإسلامويَّة المتطرِّفة، مع صور حداثتنا البائسة، عن عنف سورياليّ مخيف، وهي تأويلات لا يجدي معها التترُّس بالإيديولوجيا، أيّاً كانت، بقدر ما تجدي مقاربات معرفيَّة شجاعة وضروريَّة إزاء موضوعيّ الإسلام والحداثة، والبحث عن إجابات مركَّبة في مقاربة الفهم الموضوعيّ. وبينهما يبقى السعي المشترك من أجل الحريَّات هو الضمانة الوحيدة للتمرين على النقد الفكريّ غير المحترِز من التأويلات المضلَّلة؛ بفعل الخوف.

لكن، هناك معنى آخر مشترك، من الأهميَّة بمكان، هو الوعي بضرورة تاريخ تربويّ لتوطين الفهم المعرفيّ للحداثة والإسلام، كلٌّ على حدة، في بنية عميقة تستجيب لنضالات اجتماعيَّة لا بدّ منها.

صحيح أنه في ظلِّ تقارب العولمة، والتواصل المفتوح، وتبادل المعلومات، لا يمكن ترسُّم المراحل الزمنيَّة لصيرورة الحداثة، في التاريخ الأوربيّ، لكن متى كان تعويد الناس وتربيتهم على ممارسة الحريَّات والديمقراطيَّة كأسلوب حياة؛ أيْ في خبزهم اليوميّ، قبل أن تكون هذه الممارسة نظاماً للحكم؛ متى كان ذلك ممكناً بمعزل عن التربية، والقدوة، والتضحية، والزمن؟

فالحريَّات، مع الصبر عليها، هي الشرط الشارط لتوطين الحداثة، كما الإسلام، ضمن شروط أخرى لا تنفكُّ عن التربية.

إن أكثر ما تكشَّفت عنه وقائع القرن العشرين هو التخلُّف الذي التبس بكثير من المفاهيم، وراهن على أطروحات إيديولوجية بائسة ونهائيَّة عن التغيير والحداثة وغيرها، من موقع العجز والهجاء، فيما كان ينطوي على رواسب من أزمة الثقة بالنفس، وجذور العصبية، واليقينيَّات الساذجة، في قضايا شائكة وغير نهائيَّة حيال الذات والآخر.

إن الإسلام أكبر من أن تختطفه حركات العنف الأعمى التي نبتت في العقود الأخيرة؛ بل هو يعبِّر عن طبيعته بأوضح عبارة: «لا إكراه في الدين»، «ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن».

ولكن، ليس الحوار والحريَّة هما السبيل الذي يسلكه الإسلام فحسب؛ بل هما اليقين الذي خرجت به أوربا بعد حربين كونيَّتين، واليقين الذي أسَّس فيها الحداثة أيضاً.





الباب الثالث

جدل السلطة والدولة
في مقاربات الإسلام السياسيّ



الفصل الأول

جدل السلطة والدولة في مقاربات الإسلام السياسيّ

مثَّل التفكير في مشروع الدولة الإسلامية، في خطاب الإسلام السياسي، المبرّر شبه الوحيد لظهور ذلك الخطاب؛ الأمر الذي يعني، بصورة ما، أن أي نقاش معرفي يجادل في الأصول الإيديولوجية لمفهوم الدولة لدى الإسلام السياسي، ويحاول نقضها، هو بمثابة تدمير مباشر لمبرّر مشروعية الإسلام السياسي ومرجعيته في الوقت ذاته.

لقد كان تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في مصر عام (1928) (الجماعة التي اشتقت بهويتها الجديدة وجوداً تأسيسياً للإسلام السياسي ومختلفاً، في الوقت ذاته، عن البنية المذهبية والمعرفية للتقليد السنّي في مجتمعات المسلمين) هو الردّ المباشر على سقوط الرمز السياسي للإسلام التقليدي؛ أي سقوط الخلافة

الإسلامية في تركيا في العام (1924)، في مواجهة الدولة الوطنية الحديثة.

وبهذا المعنى، لقد كان التفكير الإيديولوجي في الدولة الإسلامية عند جماعة الإخوان المسلمين، والجماعات التي تناسلت من ورائها في ظاهرتي الإسلام السياسي والجهادي، بمثابة نشاط فكري وعملي ضد مفهوم الدولة الوطنية، وهو ما سيؤدي لاحقاً -كما سنرى- إلى انفجار التناقضات بين المشروعين.

وإذا كان التكوين الحركي لجماعة الإخوان المسلمين، أيام حسن البنّا، قد تجلّى في إحساس مبهم لقواعد وشعارات حول دولة الإسلام، فإن بروز التنظير العقدي للدولة الإسلامية، الذي أسس له زعيم الجماعة الإسلامية في باكستان أبو الأعلى المودودي، في كتابه (المصطلحات الأربعة)، أثناء مواجهة الدولة الاستعمارية، هو ما طورّه عربياً، بعد ذلك، منظر جماعة الإخوان المسلمين في مصر سيّد قطب، من خلال بناء مفهومي جديد تمثل في مصطلح (الحاكمية)، الذي أخرج له سيّد قطب تعريفات معاصرة أدرجته في إطار تصوري عقدي كان له الأثر الكبير في التشويش على مفاهيم الجماعات الإسلامية اللاحقة؛ ففي المزج بين ما هو عقدي وبين ما هو من الفروع حيال قضية الحكم، لعبت الإيديولوجيا دوراً بارزاً، وأفرزت واقعاً جديداً نتجت عنه دورة العنف الذي مارسته الجماعات الإسلامية في

سبيل الاستيلاء على السلطة من ناحية، والبراءة من أنظمة حكم الدولة الوطنية الحديثة من ناحية ثانية.

ونتيجة للعنف الذي مارسته الدولة الحديثة، وهي كانت دولة عسكرية قمعية بامتياز، تجاه تلك التحولات الحركية العنيفة والمتطرفة لدى جماعات الإسلام السياسي، انفجرت الأوضاع منذ السبعينات في المنطقة العربية، وأصبح لمفهوم الحاكمية -كما صكّه سيّد قطب- دوراً مركزيّاً في الحراك السياسي لتلك الجماعات، وأساليب العنف التي صاحبت نشاطها.

في هذا الفصل نحاول تسليط الضوء على الجانب الإيديولوجي في مفهوم الدولة الإسلامية كما هو عند جماعات الإسلام السياسي، إلى جانب مناقشة معنى مفهوم الحاكمية لدى سيّد قطب، وأخيراً نقد مفهوم الدولة الإسلامية في النموذج الذي تمخّض عن انقلاب عام (1989-2019)، والذي قادته الحركة الإسلامية في السودان بإيعاز من زعيمها الدكتور حسن الترابي.





الفصل الثاني

إيديولوجيا الدولة الإسلاميَّة

إذا كانت الإيديولوجيا، بحسب (كارل بوبر)[1]، تخترق حتى النظريّات العلميّة، بقناع من التأويل، قد يخفى عن الكثيرين، وبصورة يصعب فيها فكّ ارتباطه بها، فهي، في تجلٍّ آخر، تنسج أوهاماً كثيرة في المنطقة العربيّة ومنطقة الشرق الأوسط، بكلِّ تيَّاراتها الفكريّة والسياسيّة؛ ذلك أن الإيديولوجيا، هنا، تنزلق في الحس الدعائي، لا عبر المقولات الفكريّة والسياسيّة لتلك التيّارات فحسب؛ بل حتى في نمط من التفكير يكشف عن هويّته الأنطولوجيّة، بهشاشة، أمام الترتيبات المعقَّدة للعالم الحديث، والأحداث التي تمور فيه.

وإذا كانت الأفكار قد سيطرت، كثيراً بالتباساتها المجرَّدة في مقولات الأحزاب والجماعات، حتى دون أن تمتلك فحصاً نقديّاً

(1) انظر كتابه أسطورة الإطار، تحرير مارك. أ. نوترنو، ترجمة يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2001م.

يحرِّرها من الإيديولوجيا، فضلاً عن الاتعاظ من نماذجها الكارثيَّة حين تقع في حيِّز التطبيق بعد ذلك؛ فهي في هذا الأخير تتكشَّف عن مساحات هائلة من التجريب الضار، الذي يرتدّ بأصحاب تلك المقولات إلى استقطاب حادٍّ حول أصل الفكرة، ينوس بين نبذها بالكليَّة، أو احترافها بعيداً عن كلِّ مثاليّاتها وأخلاقيّاتها ومقاربتها بموضوعيّة. وفي الحالين، يتكشَّف الوعي عن بؤس شديد، وفقر في فهم تاريخ الأفكار.

من هذه الأفكار التي التبست بها الإيديولوجيا بكثافة فكرة الدولة الإسلاميّة، التي جرت بسببها دماء كثيرة بين الجماعات الإسلاميّة، وأنظمة الحكم العربيّة. وإذا كان العنف يمكن أن يكون مفهوماً، بحسبانه من أهم آليَّات اشتغال السلطة المطلقة، فإن أهمّ ما ينبغي مراجعته في أجندة تلك الحركات الإسلامية هو مفهوم الدولة الإسلاميّة، ومحاولة تحريره من الإيديولوجيا، خصوصاً بعد النماذج الدولتيَّة الهشَّة، في كلٍّ من السودان وأفغانستان، أو النموذج المأزوم في إيران، والمختلف في تركيا. فنتيجة لغياب امتدّ قروناً طويلة لدولة العدل، في عهد الراشدين، من جهة، وللصورة التي قام عليها شكل العالم الحديث منذ اتفاقيّة (وستفاليا) في القرن السابع عشر إلى (سايكس بيكو)، التي كانت أهمّ نتائج موت (الرجل المريض)؛ أيْ الخلافة العثمانيّة، بعد الحرب العالمية الأولى من جهة أخرى. ووقوع العالم الإسلاميّ تحت سلطة الاستعمار الغربيّ، أصبحت فكرة الدولة

الإسلاميَّة حاضنة لكثيرٍ من أجندات الحركات الإسلاميّة. بوصفها فكرة متعالية، الهدف منها هو السعي لتحقيقها فقط، دون التوقُّف حتى عن إمكانات تحقيقها، نظريّاً، وأثر ذلك، لا في مواجهة القوى الدوليّة فحسب؛ بل في الإشكالات التي تنشأ من مفارقات حرق المراحل، وفهم طبيعة السلطة كآليّة مطلقة للقمع، ما لم تحكمها شروط موضوعيّة. الأمر الذي يعيق تلك الحركات، ويخلق بينها تناقضات خطيرة تفضي إلى التذرر والاحتراب.

ذلك أن القراءة الموضوعيَّة لشروط الدولة الإسلاميَّة هي أبعد ما تكون عن ذلك التصوُّر الإيديولوجي الذي تصدر عنه الحركات الإسلاميَّة. فالاستقراء الحثيث لنموذج الدولة الإسلاميّة يحيل إلى شرطين أساسيّين، بحسب الدكتور عبد الوهاب الأفندي، في كتابه المهم (الإسلام والدولة الحديثة)، هما التراضي والعدل. وهذان الشرطان يحيلان إلى ما هو أعمق من وعي بعض الإسلاميّين بكثير؛ فهما يفضيان في التأويل الفلسفيّ إلى دولة خادمة للمجتمع. وهي بطبيعتها تلك، لا تتساكن مع مفهوم الدولة القامعة، وهذا الاعتبار في شرطيها أقرب إلى شكل الديمقراطيّات الغربيَّة الحديثة؛ ذلك إذا كفَّت الدولة الإسلاميَّة عن وظيفتها الخدميَّة تلك، والقائمة على التراضي بين المسلمين، يصبح السعي لها مجرَّد بحث عن السلطة فقط (وهذا بالضرورة ينتج آليّات القمع التي تسمح بالتحُّكم، منذ أيَّام معاوية إلى نموذج الأنظمة العربيَّة الحاليَّة).

فالدولة الإسلاميَّة ليست جوهراً يجري السعي له في ذاته ولذاته؛ بل هي انعكاس وظيفيّ يخدم المجتمع، برضاه ورقابته. لكن غيوماً كثيفة طمست هذا التصوُّر الذي كان واضحاً في عهد الراشدين؛ منها تداعيات الفتنة الكبرى، وانحسار مفهوم العدل السياسيّ، وغياب العلاقة الجدليَّة، بين الإسلام والدولة التي تربط الوسائط بالمقاصد خلافاً للمكيافيليّة. بالإضافة إلى الانقطاع التاريخيّ بين المسلمين والدولة الإسلاميّة، الذي وقع نتيجةً لترتيبات العالم الحديث، وفق المركزيَّة الأوربيّة. ونتيجة لاتفاقيّة (سايكس بيكو)، وهو ما أدّى إلى ظهور دولة القمع العربيّة الحديثة، بنموذج واحد. وكانت تجربتها مع الحركات الإسلاميّة تحريضاً سلبيّاً جديداً للسعي الحثيث نحو إقامة الدولة الإسلاميّة، بالإضافة إلى ذلك الحنين التاريخيّ لتلك الحركات، وخصوصاً بعد سقوط الخلافة العثمانيّة.

غير أن هذا الكلام عن إيديولوجيا الدولة الإسلاميّة لا يلغي إمكان النقاش عن مفهوم الدولة الإسلاميّة بقدر ما يحاول فهمها بعيداً عن الإيديولوجيا، ومن ثمّ التنبيه إلى إيديولوجيات كثيرة تفرَّعت عن هذه الإشكاليّة يحتاج الإسلاميُّون اليوم إلى شجاعة كبيرة للإقرار بها (هذا إن لم نقل إصدار بيانات، أو فتاوى بصددها).

ونحن نعتقد أن هذا الاعتراف من أهمِّ المراجعات التي ينبغي أن يقرّها الإسلاميّون لعدّة أسباب؛ منها: أن ذلك سيفضي،

بالضرورة، إلى استراتيجيّة تتخفَّف كثيراً من الإيديولوجيا في أجندة الحركات الإسلاميّة. ومنها تفكيك قناعات راسخة لكثير من النُّخب العربيَّة العَلمانيَّة (ليبراليّة، يساريّة، قوميّة) عن مفهوم الدولة الإسلاميّة، التي ارتبطت لدى كثيرين منهم بالدولة العثمانيّة المتخلّفة، وبالمفاهيم النمطيّة التقليديّة عن الدولة في الإسلام، واختلاطها، لدى الكثيرين منهم، بمفهوم الدولة الدينيّة الثيوقراطيّة الرهيب في القرون الوسطى في أوربا.

ومنها الاعتراف بشروط موضوعيَّة تحكم العالم، وقبول الإسلاميّين بآليّات للعمل السلميّ تصدر عن وعي محايث للعالم كجزء منه، لا متعالياً عليه (حتى لا يفضي ذلك الفهم المتعالي عن العالم إلى مثل زلزال 11 أيلول 2001).

كلُّ هذه الملاحظات ستؤدِّي إلى أن مفهوم الدولة الإسلاميّة هو مفهوم جدليّ بامتياز. فأقرب استقراء لتاريخ الاستبداد، في حياة المسلمين، وملامح الضعف والعجز، سيحيل إلى قرون طويلة. بمعنى آخر، إن المأزق الذي تعيشه الأمّة الإسلاميّة هو مأزق تاريخيّ؛ أيْ إن هناك أشواطاً طويلةً لتأسيس بنية عميقة ينتج عنها مجتمع إسلاميّ متميّز، وهذا قد يستمرُّ زمناً طويلاً، تماماً ككلِّ الأدوار التاريخيَّة التي أفضت إلى توطين الحداثة الديمقراطيّة في الغرب.

وهذه المراجعات عن مفهوم الدولة الإسلاميّة ستتكشَّف عن حقائق مُرّة (خصوصاً بعدما أثبتت تجارب بعض الحركات

الإسلاميّة في الحكم مدى فداحتها). من هذه الحقائق أن السقف الذي أنتج ذلك الفهم، الذي أفضى إلى تلك التجارب المريرة، إنّما هو سقف التخلُّف المردوف بالإيديولوجيا، التي نحصد اليوم ثمارها المُرّة في كلِّ التجارب العربيَّة الماركسيَّة والقوميَّة في الخمسينيّات والستينيّات، تلك التي استندت إلى بحبوحة الاستقطاب الدوليّ في الحرب الباردة والإسلامويّة في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وإلى يومنا هذا.

وكان الأَولى بالإسلاميّين أن يشتغلوا على دراسات نظريّة معمّقة عن مفهوم الدولة في الإسلام، من خلال قراءات مقارنة مع نظريات الدولة الحديثة في الغرب بدلاً من تلك الإيديولوجيات والشعارات التي قدّمها، للأسف، بعض القيادات الفكريّة للحركة الإسلاميّة، وأسهمت بمشروعات كارثيّة. مثل (المشروع الحضاريّ) للدولة الإسلاميّة في السودان، الذي ابتدعه الدكتور حسن الترابيّ بامتياز، وأفضى إلى ما هو معروف، من أوضاع السودان المُحْزِنة، التي انتهت بانقسام السودان إلى دولتين وإلى حروب أهلية.

والمفارقة أن الترابيّ المفكّر كان يرى أفق النهاية البائسة لتجربة الدولة الإسلامويّة؛ لكن الترابيّ الإيديولوجي هو الذي انتصر في النهاية.

ربما كانت هذه التجارب الفاشلة مقدِّمة لإعادة النظر في الفهم الإيديولوجي للدولة الإسلاميّة، ومدخلاً مهمّاً لتأسيس فهم

معرفيّ عن جدوى السعي للدولة الإسلاميّة في منهج الحركات الإسلاميّة المعاصرة.





الفصل الثالث

في مفهوم الحاكميَّة

إذا كان مفهوم الدولة الإسلامية قد أصبح، اليوم، في نسختها المؤدلجة، مشروعاً كارثياً للحروب والانقسامات في المجتمعات العربية والإسلامية، كالسودان مثلاً، فإن الإطار النظري، الذي ظهر عربياً مع سيّد قطب، مثَّل المرجعية العقدية لذلك المفهوم؛ فقد نشأ مفهوم الحاكميَّة مرتبطا بًأدلوجة أُسِّست حيثياتها في سياق تاريخيّ، بدا كما لو كان لحظة قدريَّة متمادية في زمن الاستعمار الذي ضرب المنطقة العربيَّة.

وكانت تلك القطيعة، أو ما يشبهها، التي أنشأها المستعمر في حياة المسلمين، مع الماضي والتراث في المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة، حافزاً رئيساً لاشتقاق ذلك المفهوم بتخريج يتماهى مع المفاهيم السياسيَّة والقانونيَّة لذلك المستعمر، وإن كان في سياق نقيض له، فالمصدر الصناعيّ لمصطلح (الحاكميَّة) لا يعني تضميناً لمعناه في باب الاعتقاد ضمن منظومة العقائد الإسلاميَّة

التقليديَّة. فاشتقاق مفهوم الحاكميَّة؛ إذ يحيل إلى مفهوم ينطوي على معنى طارئ، بحسبانه مصطلحا جًرى اشتقاقه من تأويل لصفة فعليَّة لله تعالى، ضمن سياقات سياسية لدولة الاستعمار؛ ما يعني، بالضرورة، أن المفهوم الجديد لا بدّ أن يحيل إلى ظروف وملابسات حديثة أدّت إليه.

ذلك أن حيثيّات إنتاج مفهوم الحاكميَّة نابعة من قطيعة تاريخيَّة، ومعرفيَّة، كانت لا بدَّ أن تؤدِّي إلى ضرورة إشكاليَّة بصدده؛ أيْ إن تلك القطيعة في حياة المسلمين، بفعل الاستعمار، لم تكن معهودة، من قبل، بل لم تكن متصوَّرة في الأزمنة القديمة. فالاستعمار كان يؤسِّس لحياة جديدة بتشريعات شكَّل نسيجها ملامح قطيعة مع حياة المسلمين الأولى في تلك اللحظة التاريخيَّة. وكانت تلك القطيعة نقيضاً للتقاليد التي كانت تنطوي على صور مطموسة للإسلام. والحال أن المفكر الإسلاميّ الباكستانيّ، أبو الأعلى المودوديّ، الذي صكَّ هذا المفهوم، والذي عاصر تلك اللحظة التاريخيَّة، حقبة الاستعمار، (وكذلك سيِّد قطب) كان يمتلك تصوُّراً مغايراً لما هو معهود لفهم الناس، ومن ثَمَّ كان يراهن على تأسيس وعي إسلاميّ بمصطلحات محايثة للفكر الغربيّ تقريباً للأفهام.

ولذلك، صكَّ مصطلح (الحاكميَّة) الذي كان يراه أليق تعبير عن فاعليَّة الإسلام، عقديّاً وعمليّاً. وعليه، على الرغم من ظروف تأسيس دولة باكستان في حالة المودوديّ، والدولة الوطنيَّة

الناصريَّة في حالة سيِّد قطب، إلّا أن مفهوم الحاكميَّة كان تأويلاً لرؤية إسلاميَّة إيديولوجية معاصرة استجابت لضغط التحدّيات الاستعماريّة، أكثر من كونه جواباً معرفياً لسؤال ما بخصوص هوية الحكم في الإسلام.

بيد أن السجالات الفكريَّة التي ناقشت مفهوم الحاكميَّة، كانت، في معنى ما، صورةً من أزمة الفكر الإسلاميّ الحديث. أيْ أنه كان يمكن فرز هذا المفهوم، معرفياً، من خلال صيرورة منتظمة، ومتراكمة لهذا الفكر، وَفْق منهج موضوعيّ. إلا أن رموز الإسلام السياسيّ الذين دار السجال بينهم لم يصدروا عن رؤية معرفيَّة بقدر ما صدروا عن سياقات مؤدلجة، من جهة، واستجابات نقيضة للمفهوم بتأسيس سلفيّ، من جهة ثانية.

وعلى الرغم من إغراق سيِّد قطب في تأويل معنى الحاكميَّة. إلا أنه كان حاسماً وواضحاً في أن ذلك التأويل كان جزءاً مهمّاً بَنى عليه (المنهج الحركيّ)، الذي حاول إعادة اكتشافه من خلال كتابه (في ظلال القرآن)[1]، والذي ظلَّ محور مشروعه الفكريّ بعد أن التقط بدايته التنظيميَّة من حسن البنّا، وسعى إلى تعميقه عبر قراءة الدلالات الحركيَّة والتربويَّة لآيات القرآن برؤية معاصرة، لمّا سمّاه (استئناف حياة إسلامية حقيقيَّة). (وهو المنهج الذي طوَّره شقيقُه محمد قطب، فيما بعد).

(1) قطب، سيِّد، في ظلال القرآن، دار الشروق ـ القاهرة.

وإذا بدا أن هذا المنهج قد توخَّى استراتيجية تربويَّة حركيَّة لتأسيس مفهوم الحاكميَّة في الواقع العمليّ؛ أيْ مع السلطة، إلا أن البنية النظرية للمفهوم تنطوي على إمكانية تأويلية للعنف الحركي في مقتضى ممارسات تطبيق المفهوم، وهو ما تمّ استنتاجه وتطبيقه، فيما بعد، من طرف جماعة الجهاد والجماعة الإسلاميّة، عبر تأويل المعنى الزمنيّ/ السياسيّ المباشر والملتبس، بالمعنى العقديّ لمفهوم الحاكميَّة.

والحقيقة أن هذا الفهم كان فرعاً من فوضى علميَّة نَشَأت بالتوازي مع الصحوة الإسلاميَّة، وتمثَّلت في فهوم مسطَّحة، ومباشرة لمعاني آيات القرآن الكريم، وأدَّت إلى تلك الاضطرابات التي نشهدها اليوم ضمن أسباب أخرى.

لقد نشأ اللبس والغموض من مشمولات مصطلح الحاكميَّة. بالمعنى المطلق التي تحيل إلى معانٍ بعضها عقديّ، وبعضها عمليّ، إلا أن ظلال المعنى السياسيّ الملتبسة بالعقديّ هي التي نشأت عنها تأويلات جهادية عنيفة، كانت ترى في السعي إلى السلطة ضرباً من (توحيد الحاكميّة)، دون أيِّ مجال للتفاصيل، والأحكام الفرعيَّة، والرأي والرأي الآخر، التي تعترض علميّاً وفقهيّاً على ذلك السعي.

والحقيقة أن هذه الظلال هي المعنى الذي جرى تأسيس مفهوم الحاكميَّة عليه عندما دشَّنه المودوديّ، لأوَّل مرَّة، في تلك الظروف المتصلة بدولة الاستعمار. وإلّا فلا معنى لمفهوم

الحاكميّة، باعتباره مفهوماً توحيدياً بظروف نشأته تلك، في التاريخ الإسلاميّ القديم، ومدارسه الفقهيَّة؛ لأن تلك القطيعة التي أشرنا إليها لم تكن معهودة (إلا في معنى جزئيّ، أو جدليّ/ افتراضيّ). أمّا بالصورة التي أسَّسها الاستعمار في العالم الإسلاميّ، حديثاً، فلم تكن متصوَّرة أصلاً عند الفقهاء القدامى. ومن ثمّ كانت معاني الحكم التي تنصرف إلى تدبير شؤون الرعيَّة عندهم من الفروع، وليست من الأصول.

ذلك أن نشوء المدارس العلميَّة، ومؤسَّساتها في الإسلام، بمعزل عن الدولة، كان من أهمِّ سمات الفصل التي نزِعت عنها تمثيل الدولة الإسلاميَّة. وكانت، بصفتها تلك، على خلاف المؤسَّسة اللاهوتيَّة الدينيَّة المسيحيَّة، التي ارتبط وجودها عضويّاً بالسلطة الزمنيَّة في أوربا. ولم يكن ذلك عيباً أصلاً كما يدِّعي بعض المفكرين الإسلامويّين، من أمثال الترابي وغيره؛ فالمدارس تلك لم ترَ في الدولة الإسلاميَّة إلا دولة خادمة للمجتمع.

والآن، بعد زوال الاستعمار، وفشل تجارب الدولة الإسلامويَّة، كلُّ ذلك يحيل إلى فكرتين أساسيَّتين، من الأهميَّة بمكان الالتفات إليهما، بحسب رضوان السيِّد:

الأولى ربط تطبيق الشريعة الإسلاميَّة بمفهوم الجماعة؛ أيْ توقيف ذلك الربط على حال الجماعة، جماعة المسلمين، (وليس جماعة من المسلمين)؛ لأنها هي المكلَّفة بذلك. والحال أن

حاجة جماعة المسلمين، اليوم؛ أيْ (المجتمع الإسلاميّ) أشدُّ ما تكون إلى الحريَّات. الحرية في فهم إسلامها، والحريَّة في تأسيس علاقاتها بالشريعة، وفق نشاط سلميّ، وهو ما يحيل إلى فكرة السعي إلى دولة الحريَّات المدنيَّة؛ لأن الدولة المدنيَّة هي التي تتيح لأفرادها اختيار قناعاتهم، والدعوة إليها سلميّاً، وصولاً إلى التداول السلميّ للسلطة؛ ذلك أن الإسلام دين تخدمه الدولة، وليس العكس.

من خلال هذه النقاط، في تصوُّري، يمكن أن نفهم مفهوم الحاكميَّة، وملابساته، وظروف نشأته، وأثر التطبيقات العنيفة التي قامت عليه، بعد أن جرت مياهٌ كثيرة تحت الجسر. وأن نؤسِّس له فرزاً موضوعيّاً، لا يغمطه، ولا يزايد عليه؛ بل يتفهَّم ظروف نشأته ويتجاوزها، بعد أن أصبحت واضحة آثار تطبيقات السلطة الإسلامويَّة الكارثيَّة التي جعلت منه أيقونة، قبل أن تجرِّب سلطتها القاسية في الأشكال الدولتيَّة الهشَّة التي مارستها في كلٍّ من السودان وأفغانستان، وغيرهما.

إن الإسلام في الأزمنة الحديثة ينبغي أن يكون رهاناً معرفيّاً وتربويّاً، بالدرجة الأولى ضدّ التخلُّف. فهو؛ أيْ الإسلام، في زماننا هذا أصبح بحقّ قضيّة عادلة لها محامون فاشلون، بحسب الشيخ محمد الغزالي.

إن رهانات العيش في هذا العالم المعوَلم والمؤسَّس على تحوُّلات تدفع باستمرار إلى تأمُّل شروط العيش تلك وتعقيداتها،

واشتباك الأفكار والمفاهيم والمصالح، وعلاقات القوى، وشروط التخلُّف التي تخيِّم على مجتمعاتنا، وظاهرة الإرهاب، والحلول القياميَّة العنيفة التي تطرحها الجماعات الإرهابيَّة المتطرِّفة؛ ذلك كلّه يمتحن قدراتنا على اجتراح مراجعات مركَّبة للعديدٍ من المفاهيم التي نشأت في عقود الاستعمار والحرب الباردة. وربَّما كان عجيبا أن العقود التي شهدت نشأة مفهوم الحاكميَّة لم تنطوِ على تطبيقات عنيفة فيما خصَّ نشاط تلك الجماعات الإسلاميَّة (الإخوان المسلمون) (الجماعة الإسلاميَّة باكستان) كما شهده العقدان الأخيران من القرن العشرين، ومطلع هذه الألفيَّة؛ ذلك أن القمع العنيف الذي صاحب علاقة الدولة بالجماعات الإسلاميَّة، وعلى رأسها الإخوان المسلمون، في المنطقة العربيَّة كان الحافز الحقيقيّ للعنف، والذي أوجد له المنشقُّون عن جماعة الإخوان المسلمين، من أمثال شكري مصطفى (مؤسِّس جماعة التكفير والهجرة) تأويلات مثاليَّة جرى تأسيسها على تفعيل عمليّ لمفهوم الحاكميّة.

إن الاستقطاب الذي تنتجه قراءات أحاديَّة الرؤية، عبر التأويل السياسيّ المبتذل لذلك الفرز العنيف لمفهوم الحاكميّة، وإدماجه في سجالات مبتسرة، هو ثمرة تلك القراءات التي استثمرت تأويلاته، عبر تطبيقات عنيفة، ومتأخِّرة لجماعة الجهاد الإسلاميّ، والجماعة الإسلاميّة المصريّة، ومن قبلهم جماعة التكفير والهجرة، والقاعدة وداعش من بعد، بمعزل ذلك عن

المنهج الحركيّ الذي منَع، عملياً، حتى ذلك الوقت على الأقل، من تداعيات العنف في تجربة الإخوان المسلمين، منذ أوائل السبعينيّات، فضلاً عن الجماعة الإسلاميَّة الباكستانيَّة التي أسَّسها المودوديّ.

يمكننا القول إن الأدلجة العنيفة التي توافر عليها مفهوم الحاكمية، في تطبيقات جماعات الإسلام السياسي، هي الوجه الآخر لمأزق المفهوم الذي شكل وعيه التباساً بين العقدي والسياسي والفقهي لدى تلك الجماعات، وأن الخطأ الذي انعكس في ذلك المفهوم هو ثمرة قراءة مجردة أسقطت تأويلها العقدي على واقع الحالة الاستعمارية، وواقع الدولة العربية الحديثة كامتداد لذلك الإرث الاستعماري، بعيداً عن الانهمام بقراءة معرفية تدرك خطورة تداعيات مثل ذلك المفهوم في عالم معقد ومركب كعالمنا الحديث.

ذلك أن خطورة تأويل مفهوم الحاكمية أصبحت اليوم، عبر العنف الهائل الذي تمارسه الجماعات الإرهابية؛ كداعش مثلاً، والتناقضات التي بلغ انفجارها حده الأقصى، أكبر دلالة على جناية ذلك المفهوم على السلم الأهلي لمجتمعات المنطقة العربية والإسلامية؛ ما يعني أن مصطلح الحاكمية، كما صوره سيّد قطب، كان في الحقيقة وصفة ملتبسة وجهت جماعات الإسلام السياسي نحو عنف عقدي يقرأ المجتمعات العربية والإسلامية بعيداً عن حيثياتها في واقع العالم الحديث، والترتيبات التي

شكلتها الحداثة السياسية منذ أربعة قرون على الأقل. ومن هنا، فإن إسقاط ذلك المفهوم (أي مفهوم الحاكمية) في ظل واقع كهذا، وبعيداً عن النظرة المعرفية لقراءة العالم من داخله عبر نظرية مقاصدية إسلامية جديدة، سيظل هو الوجه الآخر لقناع الإيديولوجيا التي انفجرت، وما زالت تتفجر، في تطبيقات مفهوم الحاكمية كما أنتجه المودودي وسيّد قطب.





الفصل الرابع

أزمة الدولة (الإسلاميّة) في السودان

بموازاة التنظير لمفهوم الحاكمية، كما لدى سيّد قطب والمودودي، نشطت الحركة الإسلامية السودانية، التي كانت في بداياتها فرعاً من فروع الإخوان المسلمين، نشاطاً حركياً مختلفاً في هويته عن طبيعة نشاط جماعة الإخوان المسلمين. ففيما كان نشاط الإخوان المسلمين -نظرياً على الأقل- يتوخّى مفهوم التربية كآلية للتغيير عبر الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم، ثم الدولة الإسلامية، كان فرع الحركة الإسلامية في السودان، بقيادة حسن الترابي، يتوخى منهجية أخرى في التغيير (وهو ما أدى بعد ذلك إلى انشقاق الحركة الإسلامية بقيادة الترابي عن حركة الإخوان المسلمين أواخر ستينيات القرن الماضي)؛ ذلك أن التأسيس القانوني في ثقافة النخبة السودانية للحركة، بقيادة الترابي وآخرين، ظلّ باستمرار موجهاً لرؤيتهم الحركية؛ الأمر الذي جعل من السودان -نظراً لهشاشة بنية الدولة

فيه قياساً بمصر- أكثر قابلية للتجريب الذي توخاه الإسلاميون السودانيون بالاتجاه في التفكير القانوني لبنية الدولة، ومحاولة اعتماد آلية للتغيير بخلاف ما درج عليه الإخوان المسلمون. ويمكن القول إن ذلك الاتجاه نحو التغيير الفوقي لنظام الحكم، وهو اتجاه كرّسه الترابي كثيراً في فتاويه السياسوية، هو الذي غلب في النهاية، وكان الانقلاب الذي قاده عمر البشير على النظام الديمقراطي في السودان برئاسة الصادق المهدي، في العام (1989م) تتويجاً لذلك النشاط الحركي للإسلام السياسي في السودان، بعد أن خاض تنظيم الحركة الإسلامية أكثر من محاولة انقلابية قبل ذلك.

في السطور الآتية نحاول قراءة تجربة الإسلامويين السودانيين في نشاطهم نحو نموذج الدولة الإسلامية بوصفه معادلاً حركيّاً موازياً للتنظير في شأن الحاكمية، ونحاول تلمس الصلابة النظرية والحجاجية لتلك التجربة لإسلاميي السودان، وما إذا كانت استجابة لضغوط الواقع، وانعكاساً لوعي الإيديولوجيا، أم كانت تأويلاً معرفياً منضبطاً لحقيقة السعي للدولة الإسلامية من خلال حيثيات الشروط والموانع في نظرية فقه المقاصد الإسلامي من ناحية، وإدراكا للتعقيدات المركبة والمانعة من هكذا تجريب في ظلّ الواقع المعقد للعالم الحديث، ولموازين القوى التي تتحكم فيه، من ناحية ثانية.



حتى النصف الثاني من ثمانينيّات القرن الماضي، كانت أطروحة الدولة الإسلاميّة المعاصرة في السودان سجالاً نظريّاً متجدِّداً، نشط في موازاة نقد الدولة الوطنيّة بوصفها وريثة الاستعمار، لجهة قوانينها وفكرتها وبنيتها الحديثة. وهو سجال دفع بالحركة الإسلاميّة السودانيّة إلى خوض غمار النشاط السياسيّ مبكِّراً، عبر استجابات تكتيكيّة غيّرت اسمها وشكْلَها، مرَّات عديدة، مع متغيِّرات الواقع السياسيّ حتى تمثّلت، قبيل انقلاب الإنقاذ في العام (1989- 2019) في الجبهة الإسلاميّة القوميّة. بيد أن هذا الحراك السياسيّ النَّشِط لم يكن استجابة للواقع السياسويّ في السودان فحسب؛ بل كان يتغذّى، أيضاً، من تنافس خفيّ، راهن على التحدّي الذي عجزت عن الاستجابة له الحركة الإسلاميَّة الأمّ (حركة الإخوان المسلمين)، بعد الضربات التي أصابتها على يد السلطة السياسيّة، في مصر، في الوصول إلى السلطة من ناحية، وإلهام ثوريّ جسَّدته الثورة الإسلاميَّة الإيرانيّة في العام (1979) من ناحية ثانية.

ولم يكن هذا السعي، في ذلك الوقت، يعير انتباهاً لمنطق حركة الواقع، والرؤية الاستراتيجيّة للعلاقات الدوليّة القائمة على توازن القوى.

ففي ذلك الوقت، كان المشهد الدوليّ للحرب الباردة، والاستقطاب الذي صاحبها، مانعاً استراتيجيّاً من اختبار مفاعيل تطبيق الإيديولوجيا الإسلامويّة باعتبارها نظاماً لدولة تحكم

بالشريعة الإسلاميّة في المنطقة. وكان المشهد الدولي لعصر الاستقطاب، بوصفه ذاك، مانعاً، كذلك، من تعويم الهشاشة الكيانيّة، والبنى الضعيفة جدّاً لدول المنطقة التي تكشَّفت، بصورة جليّة، مع انهيار نظام القطبين، وظهور ثورة المعلوماتيّة والاتصالات، في عقد التسعينيّات.

كان هناك ذهول تام عن توقُّع عقبات وعقابيل قد تنشأ من تطبيق حكم إسلاميّ في المنطقة، وما يمكن أن يجرّه من كوارث، وَفق تلك الحيثيَّات المركَّبة للواقع الاجتماعيّ الإقليميّ والدوليّ؛ ذهول ظلَّ مُهَمَّشَاً لأسباب وشعارات إيديولوجية، وجدت في الأثر القائل: «إن الله ليزَع بالسلطان، مالا يزع بالقرآن» حجة بّالغة للتعجيل بالحكم الإسلاميّ، وبناء الدولة الإسلاميّة، بناءً فوقيّاً متجاوزاً لكلِّ الحيثيّات المنطقيّة والشرعيّة، إنْ على مستوى استحالة هذا المشروع في ظلِّ تخلُّف المسلمين من ناحية، والظروف التي تحكم علاقات العالم الحديث، وموازين القوى فيه، أو لجهة الحجج النظريّة والشرعيّة المانعة من استخدام العنف والقوّة (الانقلابات) حتى من أجل تطبيق الشريعة، من ناحية أخرى.

لقد كانت الحاجة الطوباويّة إلى استلهام نموذج دولة الخلافة الأولى، وإعادة إنتاجه في الواقع المعاصر، والنشاط من أجل تمثُّل ذلك النموذج من واقع تحدٍّ وتنافُس مع الحركات الإسلاميّة الأخرى (الإخوان المسلمون، الجماعة الإسلاميّة في باكستان)

يمثّلان إغراءً لنخبة إسلاميّة حديثة، قادت الحركة الإسلاميّة السودانيّة، وحاولت أن تخلق تماهياً بين أجندتها السياسيّة الإسلامويّة، وبين المؤهّلات الجامعيَّة في مجال القانون، التي تميَّز بها معظم تلك القيادات، وعلى رأسهم الدكتور حسن الترابيّ.

ولعلَّ في اسم (جبهة الميثاق الإسلاميّ)، الذي أطلقته الحركة الإسلاميَّة السودانيَّة على نفسها، خلال عقد الستينيّات، من ناحية، وفي طبيعة أطروحة الدكتوراه الجامعيَّة في (السوربون) للدكتور الترابيّ، التي تحمل عنوان عميق الدلالة: (سلطات الطوارئ في القوانين الأنجلو ساكسونيّة والفرنسيّة -دراسة في القانون المقارن)، بحسب ترجمة الباحثة السودانيَّة الدكتورة (نجاة محمد علي)، من ناحية أخرى، ما يحيل إلى كثيرٍ من التفسيرات السببيّة في انصراف رغبة تلك القيادة عن الانتباه إلى الحيثيّات النظريّة والحِجاجيّة الشرعيّة بخصوص أسلوب تغيير نظام الحكم، والأزمة التي يمكن أن تنشأ من قيام دولة إسلاميَّة في واقع اجتماعيّ ودوليّ شديد التعقيد، ممّا قد يدفع باتجاهات يمكن أن تكون سبباً، ليس في فشل مشروع الدولة الإسلاميَّة فحسب؛ بل في تدمير النسيج الاجتماعيّ والبنى الكيانيَّة للدولة الوطنيَّة نفسها (وهذا ما حدث بالفعل بعد أكثر من 30 عاماً من انقلاب الإسلامويّين في السودان) عبر تلك التطبيقات الفوقيَّة للإيديولوجيا، وما نتج عنها من حروب أهليَّة وكوارث، وفساد، وأزمات، وتمييز، وهجرة... إلخ.

والحال أن البنية الإيديولوجية لمفهوم الدولة الإسلاميّة، التي تهمل، في نسقها المغلق، الشروطَ التاريخيَّة والموضوعيَّة للعالم الحديث، وحال التخلُّف التي تعكس سقفاً واضحاً في الخطابات الإيديولوجية للتيّارات الفكريّة والسياسيّة المختلفة في المنطقة، هي التي كانت السبب في فشل ذلك المشروع.

وهي، في رؤيتها تلك، عبَّرت عن الطبيعة الإيديولوجية للرؤية الطهوريَّة الإسلامويَّة المعاصرة، في كلِّ قضايا الفكر الإسلاميّ، المتصلة بواقعنا المعاصر. لقد كانت تلك الإيديولوجيا الانسداديّة تخلق اقتراناً شرطيّاً (نتيجة لإكراهات الواقع وخلفيّاته المتصلة بالاستعمار، وقمع الدولة الوطنيّة، والاستقطاب الدوليّ) بين الفروض العينيَّة للإسلام، كالصلاة، وبين ضرورة ووجوب قيام الدولة الإسلاميّة، في مستوى واحد من التحقُّق والنفاذ، وتجعل النشاط والسعي الحثيث من قبل أفراد الجماعة لتحقيق قيام الدولة الإسلاميَّة نشاطاً نافذ الذِّمَّة لا يقبل التأجيل؟

وهي حالة تخلق في لاوعي الجماعات إحساساً ضاغطاً بالرغبة والحماسة في التعجيل بذلك. وكان ذلك الاقتران الشرطيّ الوهميّ قد نشأ من خلط في الرؤية والقراءة المعرفيَّة للنصوص، وبعيداً عن إدراك الحيثيَّات العلميَّة والحجاجيّة التي تفرِّق بين الأمرين؛ ذلك أن الله لم يطلب من المسلمين ولم يوجب عليهم إنشاء الدولة الإسلاميَّة كيفما اتفق، وفي أيِّ ظرف، ودون أيّ شروط وموانع، ما من شأنه التفريق بين أن تكون الدولة الإسلاميَّة

مشروعاً للحروب الأهليَّة والكوارث (كما أثبتت كلُّ تجارب الحركات الإسلاميّة، منذ التسعينيّات وحتى الآن، في كلٍّ من الجزائر والسودان، وأفغانستان، والصومال، وفلسطين) وبين أن تكون تعبيراً عن توافق اجتماعيّ قائم على الحريّة، والمعرفة من ناحية، ومؤسَّساً على العدل والتراضي من ناحية ثانية. وهذا المعنى الأخير لمفهوم الدولة الإسلاميَّة لا يمكن أن يكون أبداً على حساب طبيعة الإسلام العادلة والنزيهة، كما لا يمكن أن يتحقَّق بالقوة والعنف والانقلابات.

فإذا كفَّت الدولة الإسلاميَّة عن أن تكون نتيجةً لخيار ديمقراطيّ ومعرفيّ للمجتمع، يحقِّق العدل، وينشأ عن التوافق والتراضي، بين أفراد ذلك المجتمع القائم على اختيارهم الحرّ، فلا ضرورة لأن تتحقَّق بأيّ صورة من الصور الأخرى القائمة على العنف والإكراه؛ ذلك أن الدولة الإسلاميَّة المفترضة، بخلاف التعبيرات الإيديولوجية السائلة في فهم الحركات الإسلاميّة، لا بدّ من أن تكون، وفق التوصيف السابق، دولةً خادمة للمجتمع، ومعبِّرة عنه، وعن خياراته السياسيّة الحرّة. فالمجتمع هو الذي يجب أن يصنع الدولة، ولا بدّ من أن تكون انبثاقاً طبيعيّاً عن إرادته الحرّة والواعية.

وستعكس هذه الحالة فهماً عميقاً للإسلام، في كون تحقُّقه في الواقع الاجتماعيّ لن يكون بإكراهات القوّة، ولو من أجل تطبيق الشريعة؛ بل عبر قيمه العليا وأولويّاتها، كالإيمان والعبادة والأخلاق، وفق فلسفته التشريعيّة.

وهذا سيحيلنا، بالضرورة، إلى أن موضوع الدولة الإسلاميّة، الآن وهنا، في هذا الواقع المعقَّد للعالم الحديث، وموازين القوى الدوليَّة والمعرفيّة والتكنولوجيّة فيه، هو قضيّة جدليّة افتراضيّة، بامتياز؛ أيْ قضيّة سابقة لأوانها، ومرهونة في تحقُّقها بالشروط التي ذكرناها آنفاً وجوداً وعدماً.

هذه الحقيقة الموضوعيّة والمعرفيّة بشأن حيثيّات مفهوم الدولة الإسلاميّة، التي توصل إليها بعض الكُتَّاب في السودان، من أمثال الدكتور عبد الوهاب الأفندي في كتابه (الإسلام والدولة الحديثة)[1]، كانت من أهمّ ثمرة المراجعات لذلك المفهوم بعد الكوارث والحروب التي نشأت عن التطبيقات الإيديولوجية لمفهوم الدولة الإسلاميّة، منذ التسعينيّات، في السودان... وكذلك فيما نتج عن عدم تحقُّقها، ولو عبر صناديق الاقتراع، كما في الجزائر (إذ كانت وفق ذلك الفهم الإيديولوجي... في حال الجزائر؛ حيث أدّى ذلك الفهم إلى فتنة الاقتتال الأهليّ التي راح ضحيَّتها أكثر من 200 ألف قتيل في عقد التسعينيّات من القرن العشرين). وكذلك الحروب الأهليّة التي نشأت عن قيام دولة طالبان، والمحاكم الإسلاميّة في الصومال، وحماس في فلسطين؛ ذلك كلّه لا بدّ من أن يحيل إلى مراجعات جادّة في ذلك المفهوم.

---

(1) انظر (الإسلام والدولة الحديثة) د. عبد الوهاب الأفندي، دار الحكمة- لندن-2008.

إن مثل هذه الرؤية ستفكّ ذلك الارتباط الإيديولوجي المرهِق، والمكلف في وعي وسلوك الأفراد والجماعات، بين ما يوجبه الإسلام عليهم، كفروض عيْنيَّة وفرديّة ملزمة كالصلاة وغيرها، والصيام، وبين ذلك السعي الحثيث عبر القوّة والعنف والإيديولوجيا من أجل إقامة (دولة إسلاميّة)، دون اعتبار الشروط المعرفيّة والشرعيّة والاستراتيجيّة لقيامها، وهي شروط وموانع لا علاقة لها بذلك الاقتران الشرطيّ الذي يجعل من قيام الدولة الإسلاميّة فرضاً عينيّاً ناجزاً، ونافذ الذمَّة على الناس، كالصلاة والصيام؛ حيث يجعل منها مطلباً يكون السعي له في ذاته ولذاته، مجرّداً من أيِّ فهم، أو فكر، أو زمان، أو مكان.

إن أهمَّ ما كشفت عنه التطبيقات الإيديولوجية لمفهوم الشريعة والحكم الإسلاميّ، عبر الانقلابات العسكريّة والسياسيّة، في واقعنا المعاصر، هو أن مشكلة المسلمين، في الحقيقة، ليست مع ربِّهم، أو مع دينهم، وإنما مع فهمهم الإيديولوجي، والمتخلِّف للدين.





الباب الرابع

الترابيّ... شعلة الفحم



تحت هذا العنوان نحاول، في هذا الباب، الكشف عن بعض التناقضات المنهجية في تجربة الدكتور الترابي النظرية والحركية، والتأمّل فيما ما إذا كانت مساهماته (التي عادة ما توصف عند البعض بأنها مساهمات نظرية في الفقه السياسي الإسلامي) هي مساهمات حقيقية في إطار تطوير الخطاب المعرفي للحركة الإسلامية السودانية، أم أنها محاولات تنظيرية مؤدلجة، وترتبط عضوياً بممارسات سياسوية لا أخلاقية من ناحية، وتبريرية من ناحية ثانية. وتأتي أهمية هذا التناول في هذا الفصل من صعوبة فرز التجربة النظرية للدكتور حسن الترابي عن سياق العمل الحركي الذي ظلّ فيه الترابي، طوال نصف قرن وحتى وفاته في العام (2016)، بمثابة ناشط أوّل على رأس العمل التنظيمي، لا كمرشد فحسب، إلا في حالات الضرورة، ما يعني أن السياق الذي سيمنحنا مصداقية محاكمة التجربة النظرية والحركية للترابي يكمن في مواقف الرجل وتصريحاته وبعض فتاويه السياسوية.

لقد ظلّ حسن الترابي، وبوحي من حالة جماهيرية لأتباعه وضعته في مصاف متعالية عن النقد، كما لو أنه ليس معنياً بأخطائه وخطاياه، طوال تجربته النظرية والسياسية، حتى بعد أن أصبحت تلك الخطايا اليوم منكشفة تماماً لكلّ من يريد أن يبصر تناقضاته العارية التي خاض فيها دون أن يرفّ له جفن، أو أن يعتذر عنها للشعب السوداني، ما يعني لكل متابع بصير أن ضرورة ممارسة النقد الصارم لمنظومة التناقضات التي مارسها الترابي في تاريخه أصبحت، الآن وهنا، إحدى أهم موجهات قراءة هذه المرحلة التاريخية في السودان، التي انتهت فصولها الكارثية بقيام ثورة 19 ديسمبر(كانون أول) 2018م. فالترابي هو من صمّم الإطار النظري، وقاد التجربة الحركية للإسلام السياسي في السودان من طور التنظير إلى طور الممارسة.



الفصل الأول

الترابيّ وفتاوى التجديد السياسويّ

في الآراء والفتاوى التي صرّح بها الدكتور خلال إحدى ندواته التي قدّمها في جامعة الخرطوم، قبل سنوات، تحت عنوان (تجديد الفكر الدينيّ) في عام (2006)، كان المتن الحقيقيّ لدلالة الخطاب يتوازى على خطّين، تصادى كلٌّ واحد منهما مع الآخر، فيما أتت موضوعات الندوة على العديد من القضايا القديمة/ الجديدة للدكتور حسن الترابيّ.

ذلك أن النقد اللاذع للسلطة المنزوعة من يده، واستعراضه النرجسيّ لبلاغته الخطابيّة، كانا أشبه بإيقاع تلك الندوة التي ملأت الدنيا، وشغلت الناس، عبر استقطاب عنيف بدا واضحاً في ردود فعل القوى السياسيّة والفكريّة والدينيّة في الخرطوم، والتي كان لها أصداء خارج السودان، أيضاً بسبب تلك الفتاوى التي أثارها الترابي في العديد من القضايا.

وعلى الرغم من الفراق، الذي بدا واضحاً بين الترابيّ

والسلطة السياسيّة في الخرطوم، فإن كثيراً من سمات المشروع السياسيّ الإسلامويّ، راهنت على جدواها طوال السنوات العشر الأولى من انقلاب الإسلاميّين في حزيران/ يونيو (1989)، تأتي في بنية الجدل الذي يبدو حاليّاً بعيدا عًن تلك المأساة السياسية التي وصل إليها السودان.

فما صرَّح عنه حسن الترابي، الآن، من آراء عن تلك القضايا كان الرافعة الفقهيّة في المشروع الفكريّ/ السياسيّ الذي طرحه نظريّاً، طوال انخراطه في العمل السياسيّ في العقود الماضية؛ ذلك أن انفكاك الترابيّ عن السلطة السياسيّة، في الخرطوم، لا يعني، بأيّ معنى من المعاني، غياب مسؤوليته الأخلاقيّة والسياسيّة والفكريّة عن المصير الوجوديّ والمأساويّ الذي انتهى إليه حال السودان.

فالرهان الفكريّ على تأسيس سلطة بلا مجتمع كان هو لبّ المشروع السياسويّ لحسن الترابيّ. وفي هذا الإطار يمكننا أن نفهم تلك الفتاوى التي أسّس لها قبل ثلاثين عاماً، كما صرَّح بذلك، وهي فتاوى يتعلَّق أغلبُها بإشكالات الواقع الذي ينشأ غداة قيام سلطة سياسيّة إسلامويّة في مجتمع غير مقتنع بمشروعها، أو هو غير مستعدّ لتطبيق شعاراتها. ففتاوى من قبيل: الرِّدة السياسيّة، وفكرة القياس الواسع، ومفهوم الاجتهاد الشعبيّ، وتأويل نظريّة المصلحة على إطلاقها، واقتراح تطبيقات مجزوءة للحدود الشرعيّة في السودان، وغيرها من الفتاوى، كلُّها لا يمكن قراءتها بمعزل

عن منهج حركيّ إسلامويّ مشحون بعقدة الوصول إلى الحكم بأيّ ثمن، وهو الذي كان في صلب رهان الدكتور الترابيّ الكبير مع الحركات الإسلاميّة في المنطقة العربيّة والإسلاميّة (الإخوان المسلمون) في المنطقة العربيّة، و(الجماعة الإسلاميّة) في باكستان. لكن ثمّة فرقاً بدا واضحاً حول طبيعة تلك الفتاوى وتوقيتها، وعلاقة ذلك بالواقع السياسيّ، وموقع الترابي في ذلك الحراك. فمن المعروف أن الآراء التي وردت في الندوة، وخصوصاً ما يتعلَّق منها بالجانب الفقهيّ غير السياسيّ بدت كما لو كانت جديدة لدى عامّة الناس فيما هي آراء قديمة، كما صرَّح الترابيّ بذلك، لكن التصريح عنها بجرأة على الهواء، وأمام الجمهور المحلِّي والفضائيّ هو الجديد فيها. لقد بدا الأمر صادماً ومفاجئاً، حتى لبعض أتباعه؛ ذلك أن توقيت هذه الفتاوى، والتصريح عنها، لا يرتبط بأيّ معنى من معاني التجديد الفقهيّ الرصين، والمستند إلى الأصالة والمعرفة، بقدر ما هو مرتبط بالجنوح العصابيّ، وبأيّ ثمن، نحو الشهرة السجاليَّة. وهذا ما يبدو واضحاً في ذلك التوقيت الذي صاحب إذاعة الفتاوى. فالترابيّ شخصيّة سجاليّة على نحو عنيف، ويمكنه أن يضخ كّلّ معنى قابل للإثارة والتهيّيج في التأويلات الدينيّة والسياسيّة، لكي يخلق استقطاباً حوله، دون النظر حتى في التناقضات التي تنشأ عن ذلك في مواقفه السابقة واللاحقة، ولو كانت هذه المواقف المتناقضة، على نحو فظيع، من الأخطاء والخطايا؟!

ولعلَّ البعد الدراماتيكيَّ في إذاعة هذه الفتاوى الجديدة/ القديمة، بدا ختام الخبر اليقين، لمّا ظلَّ يكتمه الترابيّ، أو يدرجه في منطق الإثارة والغموض الذي ينشئ استقطاباً يروق له في وجهات النظر بين أتباعه ومخالفيه.

لقد علّق الترابيُّ، طوال ثلاثين عاماً، حسم السجال الذي كان يدور حوله بسبب تلك الفتاوى (أيْ تلك المتعلِّقة بالآراء الفقهيَّة)، الذي ترتَّبت عليه انشقاقات طالت الحركة الإسلاميَّة في السودان، وردود فعل ظلَّت تتردَّد بين الإسلاميّين؛ بين مَن كان ينظر إلى الأمر على نحو من التأويل لتلك الآراء، وبين من وصل فيها إلى معرفة يقينيّة، ولكنها غير شائعة.

والحال أن الذي أمسك عن ترجيح تلك الآراء، ونسبتها إليه صراحةً، كما بدا في هذه الندوة، هو حسن الترابيّ شخصيّاً. ولسنا بصدد الكلام عن هذه الفتاوى، والحديث عن معناها الفقهيّ والجدليّ، بقدر ما نحاول الكشف عن مغزى توقيتها، وعلاقته بذلك الجنوح العصابيّ للسلطة، والشهرة. فالهدف منها كان هذه الأخيرة؛ أيْ الشهرة السجاليّة الخالقة للاستقطاب، بعد أن فقد الترابيّ السلطة مرَّة وإلى الأبد. وإلا كان بإمكان الدكتور، حسن الترابيّ أن يعالج هذه الفتاوى المثيرة للجدل عبر كتابة يبسط فيها القضايا، ويبيِّن عن الأحكام، وأدلَّتها ضمن قراءة جدليّة للآراء المخالفة، ووجوه الاختيار، والترجيح، وغير ذلك من طبيعة المادّة العلميّة التي تعالجها تلك الفتاوى. وإذا كان الترابيّ

قد عوَّد النُّخب السودانيّة على خطاباته ذات الكثافة التعبيريّة والتأويليّة العالية؛ حيث يمكن لمعانيها أن تنطوي على تشكيك متعدّد طوال سنوات ما قبل الإنقاذ، وكان لتلك الخطابات أصداء تثير الإعجاب بفصاحة قرآنيّة ظاهرة، فإن الترابيّ، طوال السنوات العشر الأُوَل من حكم الإنقاذ، وبعد خروجه، أو بالأحرى إخراجه من سلطة الإنقاذ، ظلَّ المسؤول الأوَّل عن التداعيات المؤسفة للحال المأساويّة التي آل إليها أمر السودان. والأمر هنا لا ينحو إلى نوع من التهويل؛ بل يمكننا القول إن صيرورة النظام في الخرطوم، هي نتاج مفهوم أساس نظّر له الترابيّ شخصيّاً، وكان بعض تلك الفتاوى ضمن ذلك التنظير. وهو مفهوم إسلامويٌّ قام على قناعة فكريَّة أشاعها الترابيّ عبر منهج تغيير انقلابيّ للحكم، يقوم على إكراهات القوَّة العسكريَّة لتأسيس سلطة بلا مجتمع؛ ذلك أن أخطر ما في هذه النظريَّة هو تحويل الشعارات إلى إيديولوجيا لا تغني عن الواقع، ولا تخشى مفاعيلها الكارثيَّة على ذلك المجتمع. فالرِّهان الذي قدمّه الترابيُّ كان التعويل فيه على تغيير المجتمع عبر مناهج التعليم ووسائل الإعلام، بعد قيام السلطة الانقلابية، مستندًا إلى ذلك الأثر: «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، ومتناسياً، باعتباره مفكِّراً معنيّاً بإنتاج الأفكار وقراءة مفاعيلها الاستراتيجيّة، أن ذلك التنظير للانقلابات العسكريّة هو الطريق الملكيّ إلى الخراب بفعل التناقضات الصارخة التي ينطوي عليها. وهي تناقضات كشفت

عنها سنوات الإنقاذ التي أدخلت السودان في أزمة وجوديّة نتج عنها التهجير والنزاعات المناطقيّة، وشبح التقسيم، والحرب الأهليّة، وغير ذلك من مفاعيل الإيديولوجيا الإسلامويّة. وحين نقول شخصيّاً، فالمعنى أن الترابيّ ظلَّ هو القيادة الفكريّة والسياسيّة للحركة الإسلاميّة في السودان لأكثر من أربعين عاماً، ولقد ظلَّ، دائماً كذلك، عبر كاريزما الخطابة، وثقافته المرموقة في الفقه الدستوريّ، ودهائه النابذ لأيّ حضور يطاول مكانته القيادية من الأتباع؛ حيث يمكننا القول إن الترابي مارس قمعاً ناعماً، حيث بدَّل باستمرار مَن هو خلفه في قيادة الحركة. ولعلَّ البعض لا ينسى عندما ترشَّح أمامه الأستاذ مهدي إبراهيم في المؤتمر العام للجبهة الإسلاميّة، في العام (1988)، لانتخاب قيادة جديدة للحركة أن الترابيّ فاز على مهدي إبراهيم بالتزكية!؟ بعد أن خطب تلك الخطبة التي كثَّف فيها نعياً بديعاً لقيادته التاريخيّة.

كلُّ تلك الحيثيّات ربما تبدو أكثر من كافية في المسؤوليّة الأخلاقيّة لسلوك الترابيّ الوصوليّ للسلطة، مدفوعاً بذلك الجنوح العصابيّ لها.

وليس بشيء؛ تلك الحجَّة الإيديولوجية التي قاس عليها براءته (حين ذكر، جواباً عن أحد السائلين في الندوة عن مسؤوليّته تلك تجاه الواقع السودانيّ) بأن قتال الصحابة بعضهم بعضاً ليس حجّة على صحّة منهج الرسول -صلى الله عليه وسلّم-

متناسياً أن ما وقع للصحابة كان بعد موت رسول الله، فيما الترابي لا يزال حيّاً يحاول مرَّة أخرى، وأن حيثيّات الفتنة الكبرى لم تكن بصدد مشروع تغيير اجتماعي كالذي كان يطلق عليه الترابيّ (المشروع الحضاري الإسلاميّ)، وغير ذلك من الأسباب.

لكننا حين نتساءل اليوم (بعد خراب سوبا)، بحسب المثل السودانيّ، عمّا إذا كان الترابيّ، باعتباره مفكّراً، أبصر الأفق الكارثيّ لمنهجه ذاك، أم لا؟ نقول إن الترابيّ لم تغب عنه تلك النهاية البائسة للمشروع الإسلامويّ، لكنه سلك مركب الإيديولوجيا بديلاً عن نهج الفكر، مدفوعاً، مرّة أخرى، بشهوتيْ السلطة والصيت. ولهذا، رفض الترابيّ أن يعتذر للشعب السودانيّ حين طولب بذلك، مستبدلاً الاعتذار بكلام عن عقوبة السجن وطلب الاستغفار، كما لو كان ذلك الطلب اعتذاراً عن أخطاء صغيرة، لا خطايا مميتة كالتي يشهد السودان آثارها المدمِّرة.

والحال أن النرجسيّة الطاغية للترابيّ، بطبيعتها تلك، لم توفِّر أيّ معنى محترم للفكر، أو الدين؛ فهي ذات حساسيّة طاردة لكلّ تلك المعاني حين تتناقض مع شخصنة مواقفه، وآرائه التي يعيد إنتاجها في سياق يوحي دائماً خطاباً براقاً تحت ضغط الإثارة والكاريزما، فيما هو أداء بلاغيّ استعراضيّ لأفكار مستهلكة. فمَن يقرأ، مثلاً، محاضرته بعنوان: «تجديد الفكر الإسلاميّ» التي ألقاها في جامعة الخرطوم في العام (1977)، ويستمع إلى الندوة التي نحن بصدد الحديث عنها، وهي بالعنوان نفسه تقريبا «تجديد

الفكر الدينيّ» في العام (2006) وفي المنبر نفسه الذي ألقى فيه محاضرته السابقة، لا يجد فرقاً في العموميات عن معنى الدين والتجديد والتوحيد، وحتى في الفتاوى التي أذاعها في الندوة الأخيرة، فيما هي صدرت عنه قبل ثلاثين عاماً. فالتحوُّلات الخطيرة التي جرت في الواقع السودانيّ لا تبدو في ظاهر كلامه (لأنها لا تعنيه أصلاً)، سوى ذلك النقد المتعلِّق بالسلطة السياسيّة في الخرطوم، وسوى التوقيت الذي أذاع فيه تلك الفتاوى؛ بل حتى النعي الذي كان يكيله لرموز الكيانات التقليديّة، الصادق المهدي، والميرغني، بدا أليق به بعد أربعة عقود من قيادته المنفردة للحركة الإسلاميّة، في السودان.

وإذ نتساءل اليوم: ماذا تبقَّى من الترابيّ؟ يمكننا القول إن الترابي ظلَّ يحتفظ بقدرة خطابيّة تأويليّة منفتحة للنصّ القرآنيّ، عبر الانتباه لمعاني خاملة، أو مسكوت عنها، وإدماجها في سياق يعطي دلالة الآيات القرآنيّة فهماً عصريّاً طازجاً، لكن هذا الفهم يبدو، دائماً، وليد اللحظة في خطبة ما، أو في محاضرة، ويأتي، عادةً، في سياق ناقض للجمود، وخصوصاً لبعض الفهوم السلفيَّة. وهو عرض ينحو إلى التدوير والإعادة لتلك المعاني، سواء في الكتابات، أم في الخطب. فقدرة التصرُّف البلاغيَّة تدور حول نفسها في موضوع واحد. كما يتبنّى الترابيّ الدعوة إلى تجديد الفكر والفقه الإسلاميَّين دون أن يُبين عن منهج تفصيليّ لأصول ذلك التجديد، أو أن يختبر دراسات تطبيقيّة لتنزيل تلك الدعوى في مدوَّنة أصوليَّة للفقه مثلاً.

ربما يعوزنا، اليوم، استقراء قيمة أخلاقيّة متماسكة (سوى ذلك الموقف الذي منع به الترابيّ تداعيات العنف، غداة إقصائه من سلطة الإنقاذ في رمضان/ ديسمبر 1999) تُناظِر طروحات الترابي الفكريّة حيال المواقف والمحطّات التي أسَّس لها الترابيّ في الواقع السياسيّ السودانيّ، والتي اقترنت بكثير من التناقضات والتقلُّبات، والمكيافيليّة؛ بل المجازفات الخطيرة التي كشفت عن نرجسيَّة مدمِّرة.

ولقد بدا ذلك واضحاً في ندوته تلك، من خلال استعراض مخزون هائل من البلاغة، والمحاكاة، والتشنُّج، والهمز، والخفَّة (غير المحتملة)، صاحَب أداءه وكلامه الإيديولوجي. كما لو كان الترابيّ يسابق الزمن في تكثيف لحظة فاصلة أمام ملايين المشاهدين طوال أربع ساعات؛ حرصاً منه على ضخّ أكبر قدر من الإثارة الملغومة، أصلاً، في تلك الفتاوى، وكسباً لشهرة سجاليّة أخيرة ومدويَّة، على قياس بيت المتنبِّي الشهير:

«وتركُكَ في الدنيا دويّاً كأنَّما

تَدَاولُ كفَّ المرءِ أنملُه العشرُ»

إن فاعلية الترابيّ في الحياة السودانيّة لا يمكن أن تكفّ عن نشاطها إلّا في حالة السجن فحسب. فسواء أكان الترابيّ في السلطة، أم في المعارضة الحرّة، فإنَّ حراكه ينطوي، دائماً، على تسخين للساحة، وتحريك للسجالات السياسويّة، وهي فاعليّة

قادرة على اختراق الركود، وقلب التحالفات، وإعادة الفرز والاصطفاف حوله، بفعل مواقفه وآرائه المتناقضة، حيال كلّ القضايا. ولقد استطاع الترابيّ، أخيراً، أن يخلق ذلك الاستقطاب في الواقع الفكريّ والسياسيّ، بين مختلف القوى حول المواقف من آرائه، وردود الفعل تجاهها، بصورة ينسى معها الكثيرون أن ذلك الاستقطاب إنما هو هامش صغير لتلك التحوُّلات الكارثيَّة، التي خلخل بها الترابيّ بنية المجتمع والدولة في السودان بصورة غير مسبوقة.



الفصل الثاني

الترابيّ... والإيديولوجيا حرجاً أخلاقيّاً

التجربة التاريخيّة الطويلة للدكتور حسن الترابيّ في حقل العمل الإسلاميّ، وما صاحبها من جدل استثنائيّ مديد، في السودان وخارجه، حيال مواقفه الفقهيّة والسياسيّة التي عمَّمتها تحوُّلات في عهود مختلفة، ربما كانت اليوم، بعد أن جرت مياه كثيرة تحت الجسر، مناسبة قويَّة لقراءة الحرج الأخلاقيّ الذي لا يكاد ينجو منه الرجل، إذا ما حاولنا إعادة تركيب صورة نهائيّة لمواقفه تلك، وما تردَّد منها بين حدود الفكر والسياسة، على ضوء معيار أخلاقيّ، طالما ظلّ الترابيّ نفسه ينحرف عنه بقناع من الإيديولوجيا والتأويل عبر بلاغته المعهودة، وعباراته التي تضع من بين يديها من خلفها «سرديّات» هشَّة، وقابلة للنقض الأخلاقيّ.

مناسبة الحديث أعلاه تتصل بتصريحات «نهاية العمر» أو «حسن الخاتمة» التي أطلقها الترابيّ؛ حيث قال بعد كلام طويل

تحدّث فيه عن المصائر الكارثيّة، ووقائع الموت المعلن، والمديد في المشرق العربيّ، متمنّيّاً ألّا يقع السودان على مصير كهذا: (إن الأجل اقترب، وأسأل الله الاطمئنان على حال البلاد، قبل أن يتوفّاني). على الرغم من أننا نتمنّى للترابيّ طول الأجل[1]؛ إلا أن في بنية الخطاب، وفحواه باعتباره كلاماً أخيراً، وخلاصة لتجربة حياتيّة، ما يستحقّ منّا التأمُّل، ومقايسة هذا الكلام بمجمل مواقف الدكتور العامّة، وانعكاساتها على المصير الكارثيّ للسودان، على مدى أكثر من ربع قرن.

ذلك أن ما يلائم هذا الموقف العاطفيّ، وما يضخّه من تسييل للمشاعر، ربّما كان مناسبة قويّة كي يقدِّم الترابيّ (اعتذاراً) واضحاً وصريحاً للشعب السودانيّ عن الخطايا الأساسية لأفكاره التي مهّدت للمصير الذي يتخبّط فيه السودان اليوم؛ من انقسام، وحروب أهليّة، وفقر، وتهجير، وتجهيز حقيقيّ لكلِّ ممكنات التدمير الذاتيّ للبلد في المستقبل القريب.

إن قوّة الحرج الأخلاقيّ التي تطاول مواقف الترابيّ لا تتصل بممارسات التجريب الممكنة حيال قاعدة الخطأ والصواب السياسِيَين؛ وإنّما تتصل في جوهرها بقدرته باعتباره مفكِّراً قادراً على رؤية الخطايا الاستراتيجيّة التي خاض فيها، وقادر، كذلك، على اجتنابها في الوقت عينه، بما تتوافر عليه

(1) كُتب هذا الفصل قبل وفاة الدكتور حسن الترابي (رحمه الله).

مكانته الفكريّة والسياسيّة، حيال مواقف تاريخيّة مرّ بها الوطن كان هو المسؤول الأوَّل عن ترتيباتها؛ لكنه تماهى فيها مع أهواء النفس، وأسباب العظمة الذاتيّة، أكثر بكثير من شروط الموقف الأخلاقيّ الذي يمليه عليه ضميرُه بوصفه مفكِّراً وزعيماً سياسيّاً في الوقت ذاته.

لقد شكّلت أسطورة الشخصيّة «الخارقة» في مخياله (وهي أسطورة لعب أتباعُه في صناعتها دوراً كبيراً) ما يشبه تحلُّلاً شبه كامل من كلِّ الاعتبارات والمقتضيات التي تستوجب منه تصحيحاً للخطأ، أو اعتذاراً للشعب، من حيث كونه شخصية سياسيّة تشتغل في حقول الخطأ والصواب، ولا تسلم من عثرات ضروريّة في مسيرتها. وهذا، في تقديرنا، ناشئ عن قناعة خاصّة بفرادة ونزاهة متوهَّمة للدكتور عن نفسه، تبدو، دائماً، بالنسبة إليه ولآخرين، كما لو أنها من طينة خارقة؛ ليس حيال مواقفه السياسيّة فحسب؛ بل كذلك حيال كلّ ما يمكن أن يكون عائقاً، دون تمرير مواقفه تلك، وتبريرها، سواء أكان ذلك العائق ثابتاً أم متحوّلاً. كما لو أن الثابت الوحيد لدى الشيخ هو ذاتُه وخياراتها الراجحة في مختلف المواقف.

ثمّة إحساس أسطوريّ ذو نكهة سودانيّة بين الشيخ وأتباعه (يشبه إحساس أتباع محمود محمد طه)، وثمّة كاريزما يعرف الدكتور الترابي كيف يجعلها ملائمة لإثارة الجدل وفق توقيت يجيد اللعب على إحداثيّاته بمهارة.

إنها حالة تعكس، من خلال انزياحاتها المتجدّدة في متن الحدث السياسيّ السودانيّ، على مدى نصف قرن، تقريباً، دراما تشويقيّة؛ إذ يتواطأ الجميع على لا واقعيّتها؛ فإنهم، من ناحية ثانية، لا يتخيّلون مزاجاً للسياسة السودانيّة خارجها.

هكذا، وبمثل هذا المزيج الغريب من تناقضاته المأزومة، وقابليّة البعض للتماهي معها، بعيداً عن أيّ قراءة نقديّة صلبة ومسؤولة لمشروعه الفكريّ والسياسيّ، ظلّ الترابيّ يتخذ من الإيديولوجيا قناعاً لتغطية الحرج الأخلاقيّ، ومن اللعب على كلمات البلاغة العربيّة، ونصوص القرآن، ما يشبه تحلُّلاً من ذلك الاعتذار الواجب.

بطبيعة الحال، تحدَّث الترابيّ عن أخطاء التجربة، وأخطاء الجماعة، والحركة، لكنّ الغريب أنه غالباً ما تبدو تلك الاعترافات غير ذات جدوى؛ إذ لا تخلو من إعادة وتجديد ملامح ما لمواقفه القديمة، مع رفضه الثابت للاعتذار للشعب السودانيّ. والأغرب من ذلك أن الأحزاب والقوى السياسيّة المعارضة في السودان غالباً ما تجد في حراكه وتصريحاته ضدّ النظام مناسبة للتحالف معه.

أبرز هذه الخطايا: أن الترابيّ، اليوم، وبعد أن أدركت جميع القوى السياسيّة اللاجدوى النهائيّة للحوار مع النظام، يعود إلى الثقة بالنظام، ويطمع في أن يجعل من (الفسيخ شربات)، كما يقول المثل السودانيّ، أو (من البحر طحينة) بحسب المثل

المصريّ؛ ما يعني، بالفعل، أنه ليست ثمّة ثوابت لذلك الزعيم والمفكر «الملهم».



الباب الخامس

المسلمون في الغرب

قضايا الهجرة والاندماج والإرهاب



أصبح وجود المسلمين في أوربا، لأسباب عديدة، من أهم الحقائق التي ينبغي التعايش معها في ظلّ النزوحات التي تشهدها موجات الهجرة واللجوء من بعض دول العالم الثالث نحو أوربا بفعل كثير من المشكلات والنزاعات والحروب وأنظمة القمع في منطقة الشرق الأوسط وأفريقيا.

بيد أن هذا الوجود تزامن مع ظواهر جديدة انعكست على وجود المسلمين في أوربا، كظاهرة الصحوة الإسلامية مثلاً، وظاهرة الإرهاب الذي أصبحت موجاته تنشط في العقدين الأخيرين، ولا سيّما بعد كارثة تفجير نيويورك في (2001) من قبل تنظيم القاعدة، وحوادث الإرهاب المتعددة الوجهة والمكان، وصولاً إلى قيام دولة داعش في الشام والعراق. الأمر الذي أدى إلى تفاقم ظاهرة الإسلاموفوبيا أو (رهاب الإسلام) في أوربا.

بطبيعة الحال، ثمّة الكثير من الأسئلة التي ستطرح من طرف الأوربيين حيال إشكالية اندماج المسلمين في مجتمعاتها، ولا سيّما أن مشكلة الاندماج كانت إحدى أهم أسباب حساسية

الأوربيين حيال المجتمعات المغلقة داخل الفضاء الأوربي المنفتح على قيم الحداثة وتجلياتها المتعددة: في الديمقراطية وحقوق الإنسان، والفردية، والعلمانية.

لقد شكّل الاستعصاء على الاندماج في أوربا، تاريخيّاً، أحد أسباب المشكلة اليهودية التي أصبحت بعد الحرب العالمية الثانية، وفظائع الهولوكوست النازي؛ سبباً أساسيّاً في البحث عن دولة لليهود خارج حدود أوربا، وهو ما عرف لاحقاً بمشكلة الشرق الأوسط.

بطبيعة الحال، سيشكل المسلمون في أوربا وجوداً مغايراً، على الأقل لجهة الشعائر والطقوس الدينية ذات الطابع اليومي في منظومة العبادة الإسلامية، إلى جانب الظواهر الرمزية الأخرى، كقضية الحجاب وغيرها.

في هذا الفصل سنستعرض بعض أفكار البروفيسور الألماني (هاينر بلفيلد) -مدير المعهد الألمانيّ لحقوق الإنسان حيال الأسئلة الحقوقية والسياسية التي يطرحها وجود المسلمين في أوربا، ولا سيّما في ألمانيا، من خلال مناقشة دراستين له؛ الأولي بعنوان: «صورة الإسلام في ألمانيا»، والثانية بعنوان: «المسلمون في دولة القانون العلمانيّة: حول حقّ المسلمين في المشاركة في تشكيل المجتمع».



الفصل الأول

المسلمون في الغرب

الصورة الغائبة

ربما كان في عنوان دراسة بروفيسور (هاينر بلفيلد)، مدير المعهد الألمانيّ لحقوق الإنسان، الموسومة بـ«صورة الإسلام في ألمانيا»[1]، بدايةً، ما يحيل إلى مقايسة مجازيّة في خصوص تذويب الفروق بين صورة الإسلام في نصوصه المؤسّسة، وبين فهوم المسلمين التي قد لا تكون، بالضرورة، على نمط واحد من تمثُّلهم لمفاهيم الإسلام بمعانيه المعرفيّة الكليّة المتصلة بواقعهم المخصوص، إلا في صور العبادة العامّة.

والحال، أن تلك التمثّلات التأويليّة لنشاط المسلمين، هي في الأصل نابعة من قصور في الرؤية المعرفيّة تجاه حقيقة الإسلام ومفاهيمه العامّة المتصلة بوضعهم في بلدانهم، كما في بلدان

---

(1) مجلة المستقبل العربي، العدد 356، تشرين أول/أكتوبر 2008م، ترجمة فادية فضة و د. حامد فضل الله.

الغرب، ومن ثمّ إن التأويلات الإيديولوجية لتمثّلات المسلمين يمكن فرزها، معرفيّاً، وتأكيد تناقضاتها مع صريح المفاهيم الكليّة للإسلام؛ هذه حقيقة ستقودنا إلى أن التخلّف الدينيّ، الذي يشكّل نمطاً ملحوظاً إزاء فهم المسلمين لدينهم، سواء في بلدانهم، أم في بلدان المهجر، إنّما هو المأزق الأصليّ الذي يجب الانتباه إليه في حال قراءة واقع المسلمين في الغرب.

غير أن هذا الحكم إزاء علاقة المسلمين بدينهم لا ينبغي أن يكون تنميطاً معمَّماً لحال المسلمين في الغرب.

ذلك أن الخوف المشروع للمجتمعات الغربيّة من صور العنف الإرهابيّ المعولّم، الذي تمارسه بعض الجماعات الإسلامويّة المتطرّفة، كالقاعدة وداعش، هو خوف مشروع، ومن حقِّه أن يطرح كثيراً من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات موضوعيّة، من طرف المتخصّصين، حول ما إذا كان العنف الإرهابيّ موضوعة بنيويّة في الإسلام، أم لا؟

ومع التأكيد على أن هذا الخوف خوف مشروع، لكن، في الوقت نفسه، لا بدّ من ملاحظة أن هذا الخوف الناشئ من توقُّع حدوث أعمال إرهابيّة في المجتمعات الغربيّة هو نفسه الخوف الذي يطاول البلدان والعواصم الإسلاميّة ذاتها؛ فما حدث في: الرياض، والرباط، والقاهرة، وإندونيسيا، وباكستان، من أعمال إرهابيَّة تسبَّبت في قتل المئات من مسلمين، وغير مسلمين، من أبرياء، دلَّ تماماً على أن الجماعات الإسلامويّة الإرهابيّة لا

علاقة لتصوّراتها العنيفة في فهم الإسلام بتصوّرات عموم المسلمين الذين لا يتبنّون العنف الإرهابيّ في فهمهم التقليديّ للإسلام.

ومع ذلك، فإن عدم تعميم الصورة النمطيّة للمسلمين لا ترفع عنهم الكثير من حالات التخلّف المتصلة بواقعهم الأصليّ في بلدانهم ومجتمعاتهم، والمعبِّرة عن صورة فهمهم للإسلام.

وهذا هو الذي يعطي الانطباع الغالب لدى الغربيّين، في استطلاعات الرأي، بأن الإسلام دين ماضوّي، ومضادّ للحداثة، ومرتبط بالعنف؛ ما سيعني أنه من الصعوبة بمكان تغيير هذه القناعات لدى الغربيّين؛ لأن الذي يحجب رؤية إسلام عصريّ متسامح، ومعبّر برؤية أصيلة عن جوهره الإنسانيّ، هم المسلمون أنفسهم، ليس في البلدان الغربيّة فحسب؛ بل في بلدانهم الأصليّة، كذلك!؟ دون أن يعني ذلك أن الفهم التقليديّ يقتضي، بالضرورة، تأويلاً من تأويلات العنف الإرهابيّ للإسلام.

فحين ندرك أن إرهاب الجماعات الإسلامويّة المتطرِّفة، كالقاعدة وداعش، لا يفرِّق بين الحواضر الغربيّة، والإسلاميّة، وإنما يوزِّع القتل المتنقِّل على الجميع في نيويورك، ولندن، ومدريد، والرياض، والقاهرة، وبغداد، وإسلام أباد؛ هذا الإدراك سينزع ذلك التنميط المتصل بوصف المسلمين عامّةً كأدوات للعنف والإرهاب في كثيرٍ من التغطيات والبرامج الإعلاميّة والصحافيّة في الغرب. وبما أن صورة الإسلام

الحقيقيّة، التي تحيل عليها القراءة الموضوعيّة لنصوصه المؤسّسة، غائبةً أصلاً في بلدان المسلمين ذاتها، لذلك ستكون الجهود المعرفيّة لإقرار وبيان هذه الصورة الأصليّة جهوداً تخصّ المفكرين المسلمين، في المقام الأوَّل. وسيطال الغربيّين ضرب من العذر بالجهل في كثير من انطباعاتهم الأوَّليَّة حيال الإسلام؛ بسبب غياب تلك الصورة عن المسلمين أصلاً، وفقاً للمقولة التي تقول: «فاقد الشيء لا يعطيه».

هناك، إذاً، علاقة جدليّة تتصل بواقع: أن الهجرة إلى أوربا هي، في كثير من تعبيراتها، نتيجة لواقع التخلُّف ومفاعيله في بلدان المسلمين الأصليّة. وأن الانسدادات التي أعاقت حياتهم الطبيعية، بفعل القهر والاستبداد، هي التي اضطرتهم إلى الهجرة.

وإذا كان البعض يستخدم الآيات التي تتعلّق بالقتال، حين الحديث عن مشروع العنف لدى الجماعات الإرهابيّة المتطرِّفة، كالقاعدة وداعش وغيرهما، فإن هذا لا يمكن أن يؤدّي، معرفيّاً، إلى إطلاق حكم قيمة حيال بنيويّة العنف في الإسلام، فبقدر ورود تلك الآيات في القرآن، فقد وردت آيات أخرى في التسامح، وحريّة الاعتقاد، وقبول الآخر، والدعوة إلى السِّلْم، والحوار أكثر منها؛ بمعنى آخر أن التساؤل حول إذا ما كان العنف الإرهابيّ موضوعة بنيويّة في الإسلام، أم لا، لا يمكن استنتاج الإجابة عنه من مجرّد ورود تلك الآيات المجتزأة من سياقاتها؛ بل من خلال قراءات معرفيّة ضمن قواعد علم النص

وتطبيقاته حول دلالة تلك الآيات بمجموعها على موضوعة العنف؛ وهو ما سينحو بأدلّة قاطعة على أن العنف ليس بنيويّاً في النصوص المؤسِّسة للإسلام؛ بل إن هناك مساهمات خجولة جدّاً، وجنينيّة، نشطت في مواجهة موضوعة العنف لدى الجماعات الإسلامويّة في زمن مبكِّر، مثل كتاب (مذهب ابن آدم الأوَّل) حول أطروحة اللاعنف، في العمل الإسلاميّ للمفكر السوريّ جودت سعيد، تلميذ المفكر الإسلاميّ ملك بن نبيّ، منذ ستينيّات القرن الماضي. والسؤال الذي سيطرح نفسه بقوّة: هل الخوف من انتشار المسلمين في الغرب ناشئ من يقين بأن الإسلام لا يسوِّغ لهم الاندماج في المجتمعات الغربيَة، ومن ثمّ وجودهم سيتحوّل، بالضرورة، إلى وجود موازٍ؟ أو هو الخوف على أمن تلك المجتمعات من العنف والإرهاب الذي تُصوِّره أجهزة الدعاية الإعلاميّة في أذهان الغربيّين شرطاً عضويّاً لعلاقة المسلمين بدينهم وعلاقتهم بالآخر في الوقت ذاته؟

أعتقد أن الإجابة عن هذين السؤالين، بصورة دقيقة، ستؤدي دوراً كبيراً في إعادة النظر الإيجابيّ تجاه المسلمين في الغرب، بعيداً عن التنميط الإعلاميّ المغرض.

والواقع أن الإجابة عن هذا التساؤل معنيَّة بوعي المسلمين لحقيقة دينهم من ناحية، ولطبيعة وجودهم في الغرب من ناحية ثانية. لكنَّ جزءاً من الجواب عن هذا التساؤل سيرتدّ على المجتمعات الغربيّة، فيما إذا كان شرطها لاندماج المسلمين يتضمّن تخلِّيهم عن

شعائرهم الدينيّة مثلاً، أم هو فقط لمجرَّد الاطمئنان إلى وجودهم الفاعل والمتواصل مع المجتمعات الغربيّة بعيدا عن العنف، سواء تضمّن ذلك الوجود التزاماً بالشعائر، أم لا؟

وهذا التساؤل سيعود، بدوره، إلى مدى قدرة دولة القانون العَلمانيَّة على استيعاب حياة المسلمين، وخصوصيّاتهم المتعلّقة بتنظيم شعائرهم الدينيّة ضمن الحريّات الأصليّة لحقوق المواطنين والمقيمين المنبثقة عن حقوق الإنسان؟ بحيث لا يكون مجرَّد تطبيق الشعائر الدينيّة للمسلمين علامة على عدم الاندماج في المجتمع.

وبالرغم من أن المسلمين يعرفون أن مساحات الحريّة التي تتوافر لهم في بلدان الغرب لا تقارن بمساحتها في بلدانهم الأصليّة؛ فهي في الغرب أكثر بكثير ممّا هي في بلدانهم الأصليّة -وهذا في حدّ ذاته ما سيسمح لهم باحترام ذلك المجتمع بمرور الزمن- إلّا أن هذا لا يعني، بالضرورة، أن فكرة الاندماج ترتبط عضويّا بتخلِّي المسلمين عن شعائرهم الدينيّة، كما أن سوء الفهم، عادةً، لا ينشأ من مجرّد التزام المسلمين بشعائرهم الدينيّة، وارتباطهم بعلاقات عضويّة، في سوق العمل والتعليم والحياة العامّة في الغرب؛ بل ينشأ من التعبيرات والتصوّرات الإيديولوجية لأفكار الجماعات الإسلامويّة، المتطرِّفة منها وغير المتطرِّفة، التي تنشط على هامش تلك الحريّات. وهي جماعات صعد نجمُها في البلدان الإسلاميّة بصعود ظاهرة ما سمِّي

(الصحوة الإسلاميّة)، التي بدأت منذ ثمانينيّات القرن الماضي. ولقد كان انعكاس ذلك الصعود على حياة المسلمين في الغرب أمراً طبيعيّاً، زاد منه أن طبيعة الاحتكاك مع الآخر، عادة، تدفع الجماعة المغتربة إلى وعي ذاتها بصورة متمايِّزة عنه.

ومن الأهميَّة بمكان إدراك صعوبة الفرز والتمييز، مثلاً عند الغربيّين في ظاهرة الحجاب، بين كونها ذات منحى إيديولوجي، وبين كونها التزاماً فرديّاً وتقليديّاً. ولذلك، فإن تفكيك مقولات الجماعات الإسلامويّة، التي تنشط في أوساط المسلمين في الغرب، والمطروحة بوصفها فهماً أوتوقراطيّاً للإسلام -وهو فهمٌ يغذِّي كثيراً من أجهزة الدعاية والإعلام الغربيّة، والصحافة- وكشْف علاقاتها الموهومة بالفهم المعرفيّ للإسلام يصبح من واجب المختصّين، عبر حوارات إسلاميّة معرفيّة وحرّة؛ وسيؤدي ذلك دوراً كبيراً في إزالة الالتباس الإيديولوجي الذي يرهن الوعي بالإسلام، في أوساط المسلمين في الغرب، بمقولات إطلاقيّة معادية للغرب والحداثة، ومنتجة لمشاعر العداء، دون أن تكون قادرة على الفرز بين المجتمعات الغربيّة وحريّاتها، وبين سياسات دولها الخارجيّة، مثلاً.

فكما أن من واجب المجتمعات الغربيّة عدم رهن تطبيقات الشعائر الإسلاميّة ذات الطبيعة الجماعيّة المتكرِّرة (الصلاة في المساجد، والصوم في رمضان... إلخ) بفكرة عدم الاندماج، كذلك على المسلمين التحرُّر من ذلك الفهم الإيديولوجي إزاء

حياة الغربيّين الحرّة في حرية اللباس، والخيارات الشخصيّة، وعدم النظر إليها عبر ذلك التأويل بأنها حياة تستحقّ النفور والازدراء قياساً على تأويل خاطئ يقلِّل من شأن المسلمات اللواتي لا يلتزمن بالحجاب في البلدان الإسلامية، مثلاً.

ففكرة احترام الآخر المختلف هنا، واحترام خياراته، هي فكرة أصليّة في جوهر تعاليم الإسلام، لكن إيديولوجيا الجماعات الإسلامويّة التي تفهم الإسلام بصورة مجتزأة من ناحية، ومطلقة من ناحية أخرى؛ أيْ بصورة لا تاريخيّة تسعى إلى تعويم تلك المواقف المزدرِية لحياة الغربيّين وحريّاتهم؛ فينتج عن ذلك ردود أفعال مستفزِّة، ظنّاً منها أن ذلك الإحساس هو ضرب من التطبيق لموقف إسلاميّ إزاء «الكافرين»، فيقع ذلك الفهم في العجز عن إدراك الفارق الضروريّ بين احترام الآخر، وبين النظر إليه من زاوية ضيّقة وعدائيّة بناءً على فهم خاطئ لمفهوم العلاقة مع الآخر!

هناك، إذاً، تعويم متبادل للإيديولوجيا في الحالات التي تقع خلفيّاتها على ذلك النمط من الفهم، وهو في الحالتين فهم إيديولوجي لا يمكن أن يكون تعبيراً عن العلمانيّة الموضوعيّة بالنسبة إلى المجتمع الغربيّ، ولا عن الإسلام في معانيه الكليّة الدقيقة، بالنسبة إلى المسلمين.

ولعلّ من أهمّ الأسباب التي تحيل على حالة المسلمين التقليديّة والسلبيّة إزاء طبيعة الحياة في الغرب هي أن الهجرة في

العقود الثلاثة الأخيرة كانت نزوحات قسريّة، بسبب الانسدادات التي طالت حياة المسلمين في بلدانهم الأصليّة، من القمع، والحروب الأهليّة، والتخلّف المتمثِّل في عجز الدولة الوطنيّة عن تحقيق مشروع التنمية والاستقرار، في مجتمعات المسلمين؛ هذه الأسباب كلّها تركت مفاعيلها على وضع المهاجرين المسلمين في الغرب. فكثير من حالات الانكفاء والانعزال لمجتمعات المسلمين في الغرب هي انعكاس لتلك الهجرات الاضطراريّة، التي تؤدّي إلى استبدال قسريّ للعيش في وسط شديد الاختلاف؛ بمعنى أن الرغبة والاستعداد لقابليّة الاندماج في مجتمعات الغرب لم تكن من أسباب تلك الهجرات في الأساس.

إزاء ذلك أثّرت عوامل أخرى كثيرة في تغذية أزمات واقع الهجرة، كثورة المعلوماتية والاتصال، التي أدّت دوراً كبيراً في نقل أحداث العنف وأصدائها عبر وسائط شديدة التأثير، كالفضائيّات، والإنترنت.

وهكذا كان لحدث إرهابيّ، مثل (11 سبتمبر 2001) في نيويورك، ردود فعل لامتناهية، عبر تسريع النقل الصُّورِيّ للحدث، وخلق بلبلة في حياة الناس في الغرب إزاء المسلمين، يجري توظيفها، عبر الكثير من التغطيات الإعلاميّة المنحازة، بأسلوب غير موضوعيّ، إلى تلك الصورة المنمَّطة للمسلمين في أجهزة الدعاية، وماكينة الإعلام المغرض.

في مقابل ذلك التنميط، يؤدّي تخلّف المسلمين، الذي يبدي

عجزاً عن التعبير الإيجابي في مثل هذه المواقف المعقّدة، دوراً في غموض نظرة الغربيّين إلى الإسلام، ومن ثمّ يضيع ذلك الوجه الطبيعيّ والحقيقيّ للإسلام في كونه ديناً يسمح لأتباعه أن يكونوا أفرادا فاعلين، ومسالمين، في المجتمع.

ستمرُّ مياه كثيرة تحت الجسر لتصحيح صورة الإسلام في وسائل الإعلام الغربيّة. ويحتاج الأمر إلى صبر على الإحباط الذي يصيب دعاة العقلانيّة الإسلاميّة اليوم. فمِن حقائق التاريخ الإسلاميّ أن جماعات العنف والتطرُّف والعصبيّة التي ازدهرت في القرون الأولى كانت هي الأقصر عمراً وتلاشياً في مجرى التاريخ، كجماعات الخوارج بما تحمله تصوُّراتها المتطرِّفة من قابليَّة للتدمير الذاتيّ.

بيد أن مأزق المسلمين، اليوم، إنّما هو في التقليد المتصل بالتخلّف، وهو مأزق من طبيعته إنتاج ذهنيّات جامدة لا ترى في الشروط المعقّدة للعالم الحديث إلا حالة تدفعها إلى مزيدٍ من التشبُّث بالماضي، وهو تشبُّث يعيق معرفة الذات، ومن ثمّ معرفة الآخر أيضاً.



الفصل الثاني

دولة القانون العلمانيّة وحريّات المسلمين في الغرب

إلى أيِّ مدى يمكن أن يلتبس واقع المسلمين في الغرب في بنية غامضة ومشكّكة باستمرار، ليس بالنسبة إلى الأوربيّين فحسب، وإنما كذلك إلى المسلمين تجاه بعضهم البعض؟

وإذا كانت الجاليات المسلمة في الغرب، بصورة عامة، تعكس مأزقها الخاص المتصل بتخلّف المسلمين في أوطانهم الأصليّة، فإلى أيّ حدّ يمكن للغرب أن يتفهّم تلك التناقضات التي تفيض في حياتهم في المهجر، ولا سيّما حين تكون استجاباتهم لبعض شعائر الدين هي فحسب من حيث ضرورة الاختلاف عن الآخر، دون أن تكون قناعة في ذاتها؟

في ضوء هذه الإشكاليّات، كيف يلتزم الغرب تجاه المسلمين في كثير من الاستحقاقات التي تعبّر عن علامات الحذر منهم، ولا سيّما بعد حوادث الإرهاب التي جرت منذ مطلع هذه الألفيّة؟

يبدو أن د. هاينر بيلفيلد، أستاذ الفلسفة في جامعة بريمن (Bremen) الألمانية، في مقاله (المسلمون في دولة القانون العلمانيّة: حول حقّ المسلمين في المشاركة في تشكيل المجتمع) المنشور ضمن (ندوة الأكاديميّة الكاثوليكيّة) عن «الإسلام والدستور الألمانيّ» بترجمة من توقيع د. حامد فضل الله؛ يماهي، لا شعوريّاً، بعض أفكاره الدينيّة كمعيار عامّ يمكن من خلاله إعادة تأويل المفاهيم الدينيّة الأخرى، غير المسيحيّة، حين يقارن بين الحريّات الدينيّة التي يجب أن تنتظم جميع الطوائف في الدولة العلمانيّة.

وهو إذ يرى ذلك، يستند إلى قراءة مشكِّكة للعلمانيّة لجهة إمكان تأويلها بصور متعسِّفة قد لا تضمن معنى منضبطاً للحريّات، حين يجري عبرها تمرير الكثير من القوانين المقيِّدة لحريّة الاعتقاد الدينيّ، وخصوصاً للجماعات غير المسيحيّة في الغرب.

والكاتب يعترف بأن بعض دوافع تشكيكه في النظريّة العلمانيّة استفادَها من خلال حواراته مع المسلمين. واستناداً إلى ذلك، يصرُّ على جعل مرجعيّة دولة القانون العلمانيّة هي حقوق الإنسان لضمان الحريّات الدينيّة للجميع؛ حيث تكون شرعيّة حقوق الإنسان حاكمة لمبادئ دولة القانون العلمانيّة. فحين تستمدّ حريّة العقيدة من حقوق الإنسان ضمن (حقّ المساواة) مثلاً، ستتجاوز معنى التسامح الذي يختلف باختلاف الأديان. وعلى الرغم من

اعتراف الكاتب بأن الظهور التاريخيّ المؤسّس للعلمانيّة في العصور الحديثة كان في أوربا وأمريكا الشماليّة، إلا أنه، مع ذلك، لا يرى في العلمانيّة تراثاً حصريّاً للمسيحيّة؛ لأن القول بذلك سيؤدّي إلى معنى من معاني جوهرانيّة إسلاميّة نابذة بطبيعتها للعلمانيّة، وغير قابلة للتفاعل معها أبداً؛ في إشارة إلى نظرية (هنتنغتون) حول صراع الحضارات.

يطرح الكاتب فكرة (الفصل المؤسّس) بين الجماعات الدينيّة والدولة، في هذا المقال، كمعنى لعلاقة الدين بالسياسة عند المسلمين، وهي تأويل لا يمكن أن يكون إلا إطاراً نسقيّاً لفكرة النشاط الدينيّ المسيحيّ في المجتمعات الأوربيّة، والأمريكيّة، كما لدى الجمعيات الدينيّة التي تنشط في موازاة العمل السياسيّ؛ كجماعات اليمين المسيحيّ المتحالفة مع الحزب الجمهوريّ في الولايات المتحدة، وذلك كاستقرار نهائيّ بعد أن تمّت موضعة الدين في الغرب. أمّا في المنطقة الإسلاميّة، فثمّة اختلاف جوهريّ عن ذلك الفهم. فإذا كان تصميم العلاقة بين الدين والدولة في الغرب قد ألغى، مرّة وإلى الأبد، إمكانيّة عودة الكنيسة بنصوصها لحكم الدولة، وسمح لها بنشاط عامّ بين الناس - هو الذي يدعوه بيلفيلد (الفصل المؤسّس)، فإن مثل هذا الفصل لن يفلح في تحويل النصوص القرآنيّة المتصلة بالحكم والسلطة في أن تكون قابلة لأيّ صيغ من صيغ التأويل الصارف لدلالتها النافذة، في وعي الجماعات الإسلامية، ومن ثمّ، فإن

أيّ حريّة للجماعات الإسلاميّة من قبل دولة القانون العلمانيّة ستكون تعبيراً عن سعيها الحثيث لإقامة الدولة الإسلاميّة، وهذا بالطبع ما لا يتفق مع دولة القانون العلمانيّة.

ثمّة سؤال يطرح نفسه حول مرجعيّة دولة القانون العلمانيّة، وهو: كيف يمكننا إنفاذ حياد موضوعيّ بين العقائد الدينيّة والدنيويّة، كما يقول الكاتب، فيما المرجعيّة لتلك الفكرة هي مرجعيّة دنيويّة بالأصل؟ وربّما كانت قدرة التجريد العقليّ، التي تفترض مطابقة ما بين مرجعيّة دولة القانون العلمانيّة وشفافيّة نفاذها في الواقع، هي التي حدت بالكاتب إلى أن يستدرك، بهذه العبارة، وهو يتتبع ذلك واقعيّاً في ألمانيا: «يجب ألا يسمح بتفضيل، أو ظلم، أيّ شخص؛ بسبب عقيدته الدينيّة، أو الدنيويّة. وكذلك يجب أن يكون إشراك الأشخاص الذين لهم توجُّهات دينيّة أو دنيويّة مختلفة في النظام السياسيّ ممكناً، وقائماً على قدم المساواة»، ثم يردفها بهذا التعليق الدالّ على تعذُّر شفافيّة المطابقة، قائلاً: «إن هذا، على كلِّ حال، مطلب من مطالب حقوق الإنسان في حريّة العقيدة، مطلب لم يحلّ إطلاقاً في ألمانيا كنتيجة سارية المفعول».

يحاول بيلفيلد وضع احترازات بين العلمانيّة بوصفها قانوناً، وبين كونها إيديولوجيا، وهو ينحو إلى هذا التفريق ليقرِّر بعض الآثار الملتبسة، والتي تنطوي على حيْفٍ ما للحريّة الدينيّة حينما تمارسها العلمانيّة كإيديولوجيا، فيقول: «في ظلّ حقّ حريّة

الأديان يتوجّب على دولة القانون العلمانيّة الانتباه إلى عدم تسخير أهداف علمانيّة، أو لائكيّة. هذا الخطر لا يزال حاضراً، على الرغم من أزمة الإيديولوجيات التقدُّميّة الحديثة». ثمّ يستحضر بعض الأمثلة على ذلك حين يقول: «إن سياسيِّي النظام الدولانيّ "من دولة"، الذين لا يريدون الخوض، من حيث المستوى، في تركيبة مجتمع الديانات المتعدّدة، يسخرون من المطالب المختلفة للجماعات الدينيّة، كتدريس الدين في المدارس، بناء المساجد، الاحتفال بعيد الأضحى، ويعدّونها، بمفاهيم حداثويّة، عودة إلى عهود الظلام. كما إن المتحجِّبات، من النساء والشابّات المسلمات اللائي يرين أنهن ليس في فرنسا العلمانيّة فحسب؛ بل أيضاً في ألمانيا، معرَّضات للعتاب، ويوصفن بالتخلُّف وعدم مواكبة الحداثة. حسب تقارير الصحف، أرسل بيتر فرش، رئيس المكتب الاتحادي لحماية الدستور، نداء لأولياء أمور الفتيات التركيّات أن يرسلوا بناتهم إلى المدارس من دون غطاء الرأس الإسلاميّ؛ لأنه علامة على تقصير، وعدم الرغبة في الاندماج مع نظام الدستور العلمانيّ».

وعلى الرغم من أن الكاتب يجتهد في توصيف الفروق القانونيّة بين حياديّة دولة القانون العلمانيّة، وبين الإيديولوجيا العلمانيّة التي تتغوّل على الحريّات الدينيّة، أو بعض مظاهرها، في سلوك الأفراد المختلفين دينيّاً، كالمسلمين، وغيرهم في أوربا، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن تجريد

العلاقة بين قاعدة دولة القانون العلمانيّة، وهي في الأصل المجتمع الذي توافق عليها، وبين ضمان ذلك الحياد المفترض من جهاز الدولة؟ الإجابة عن هذا السؤال توشك أن تكون تأويلاً نسقيّاً يضمر فحسب تجريدات عقليّة، دون القدرة على ممارسة فصل حقيقيّ. وهكذا، سنجد أن بيلفيلد لن يكون مقنعاً حين يماهي بين فكرة (الفصل المؤسّس) باعتبارها تأويلاً لعلاقة ما بين الدين والدولة في الغرب، وبين إيقاع ذلك المعنى لتلك العلاقة في تأويل الجماعات الإسلامويّة.

والحال أن ما يبحث عنه (بيلفيلد) هو محاولة لمطابقات تجريديّة تُماهِي بين التطوّرات التاريخيّة للكنيسة المسيحيّة التي استقرت على تصوّر نهائيّ لصيغة نشاط الدين داخل المجتمع، وبين إمكانيّة وجود واقع في الغرب يسمح للمسلمين بنشاط سلميّ مماثل لا يتضمّن سعياً إلى قناعاتهم السياسيّة؛ أيْ يفترض فهماً في وعي المسلمين (ولا سيّما الجماعات الإسلامويّة) مطابقاً لتصوّر حركة الدين، ونشاطه النسقيّ، لدى الجماعات الدينيّة المسيحيّة اليمينيّة، في أمريكا مثلاً. ويستعرض بيلفيلد نظرة بعض الليبراليّين الإصلاحيّين في العالم الإسلاميّ، كـ(محمد الطالبي)، والناشطة النسويّة الإسلاميّة (رفعت حسن)، والمُنظِّر القانونيّ الليبراليّ الإسلاميّ الدكتور السوداني عبد الله النعيم؛ ليختبر قراءات أخرى تجاه التشكيك الحذر في بعض تأويلات العلمانيّة عند هؤلاء. غير أن استدراكات هؤلاء على العلمانيّة تأتي من

داخل سياق التفاعل مع منظومات العالم الحديث، مثل مفاهيم حقوق الإنسان، وهي استدراكات تتلمَّس وعيها ذاك ضمن صيرورة الحداثة، بخلاف الآراء الأخرى التي يسوِّقها بيلفيلد كآراء متطرِّفة لمنظِّري الإسلامويّين، من أمثال الباكستانيّ أبي الأعلى المودوديّ، وسيِّد قطب. ويشير بيلفيلد إلى انتشار كتب هذين الأخيرين بين المسلمين في أوربا، ولا سيّما ألمانيا؛ لهذا يرى ضرورة الحوار الجادّ مع هذه الأفكار، على الرغم من طبيعتها الإطلاقيّة وتصوّراتها المفارقة والمؤثِّرة لدى المسلمين في التشكيك تجاه دولة القانون العلمانيّة.

يخلص د. هاينر بيلفيلد، في نهاية المقال، إلى أن (علمانيّة دولة القانون ليست تعبيراً عن نظرية تقدّم لائكيّة «لا دينيّة» كما أنها ليست جزءاً من رقابة دولانيّة «من دولة»، وإنها لا تمثّل نموذجاً غربيّاً مسيحيّاً خالصاً لتنظيم العلاقة بين الدولة والمجتمعات الدينيّة؛ بمعنى أن دولة القانون العلمانيّة تجسِّد حقوق الإنسان في الحرية الدينيّة)، وهو حين يضع هذه الاحترازات في توصيف دولة القانون العلمانيّة، يضع بذلك تمهيداً لفكرة وجدوى الحوار مع المسلمين والإسلامويّين، أيضاً، فتلك الاحترازات هي التي ستسمح بقاعدة تفاهُم لا تجرِّد العلمانيّة من قابليّة نظر نقديّ مفتوح؛ ذلك أن إحساس الكاتب باحتمال أن أدلجة العلمانيّة جنوح ممكن الوقوع يُلجئه إلى ضرورة أن تنطلق دولة القانون العلمانيّة من حقوق الإنسان، فهي من

خلال هذه الحقوق تضمن جميع الحريات للجماعات الدينيّة والدنيويّة، وتسمح، كذلك، ضمن تلك الحقوق بنشاط متكافئ لكلّ الجماعات الدينيّة والدنيويّة في إطار دولة القانون العلمانيّة. لكن ثمّة تمثّلات تقع، في حال التماهي التاريخيّ، بين تأسيس دولة القانون العلمانيّة والمجتمع الذي أنتجها؛ هذه التمثّلات ستخلق، باستمرار، ردود فعل تضمر أحياناً خلطاً بين الحريّة الشخصيّة، وبين ضرورة ضمان الانسجام مع مظاهر المجتمع العلمانيّ الراسخة عند الغربيّين، ولا سيّما في حال ظهورات طارئة لشكل الحجاب لدى المسلمات في الغرب، أو عودة الدين في كثير من سلوكيّات أفراد المسلمين في الغرب، وما يصاحب ذلك، أحياناً، من ظهور الإرهاب بفعل بعض الجماعات الإرهابيّة، كالقاعدة وداعش. وهي تمثُّلات ستظهر باستمرار كردود فعل في بنية الخطاب العلمانيّ، على تلويناته المختلفة، ردود فعل تجد في سوء الفهم الذي ينتج عن تخلُّف المسلمين، وبعض تصوُّراتهم الإيديولوجية للإسلام، وكوارث الجماعات الإرهابيّة الإسلامويّة؛ مخزوناً متجدّداً لإعادة كثير من الأسئلة حول علاقة الإسلام بالعنف، وما يؤدّي ذلك إلى احترازات متخوِّفة في المجتمعات الغربيّة. ومع ذلك، يظلّ الحوار في ظلّ هذه الالتباسات حول مفاهيم الإسلام والإرهاب، وتخلّف المسلمين، سواء عند المسلمين، أم الغربيّين، هو الأجدى والأنفع، فليس خافياً أن هناك سيولة إعلاميّة في الغرب تجد في

ردود فعل المسلمين، وتعبيرات جماعاتهم المتطرّفة، ما يسمح لها بضخّ كثير من ظاهرة الإسلاموفوبيا، وهي بالفعل ظاهرة أدى بعض المسلمين دوراً في ظهورها، على الرغم من أن البحث في حيثيّاتها المعقّدة يجرّ إلى إعادة السؤال، مرّةً أخرى، حول سويّة العلاقة التاريخيّة، بين الشرق والغرب.





الباب السادس

الإسلاميّون
والتجربة السياسيّة في مصر
الإخوان المسلمون نموذجاً



الفصل الأول

الإسلاميّون والمستقبل السياسيّ

أثار فوز الإسلاميّين في الانتخابات التي أعقبت الربيع العربيّ في أكثر من بلد عديداً من ردود الأفعال في الصحافة العربيّة، ودوائر المراقبين، وعند الباحثين، عبر المقالات التي حاولت أن ترصد آثاره في مستقبل المنطقة. غير أن هناك جملة من التناقضات تنشأ من القراءات الناقصة لذلك الحدث، وخصوصاً لجهة بعض الآراء التي تتمثّل في افتراضات تحمل من الإحساس المبهم أكثر من الإدراك الواعي، الذي يمكن أن يصدر عن قراءة معرفيّة جادّة للحدث.

ذلك أن غياب النظر المتأمّل في شروط أزمة الحياة العربيّة، طوال القرن الماضي، في مختلف مجالات تلك الحياة، هو ما يلقي بظلاله المؤثّرة في تلك الآراء حين تتعرّض لتحوّلات تبدو غريبة في الحياة السياسيّة العربيّة، فيما هي جزء من صيرورة الأزمة التي أشرنا إليها.

حجّة العلمانيّين الأولى في قراءتهم للحدث تمتح من تاريخ طويل لحياة عربيّة جسّدت صورتها عبر مكتسبات الحداثة الملتبسة بالاستعمار بعلاقات سلبيّة وإيجابيّة، كانت في النهاية هي صورة العرب في العالم الحديث طوال القرن الماضي. ولقد كان استقرار هذه الحياة، عبر أجيال متعاقبة، حتى اليوم، يؤكّد دائماً استحالة العيش في واقع جديد طالما افترضه الإسلاميّون ودعوا إلى العيش فيه عبر أدبيّاتهم؛ واقع هو أقرب إلى التاريخ منه إلى الحاضر، أو هو، على الأقلّ، يستدعي في ثقافة العرب المعاصرين، نمطاً تاريخيّاً للحياة العربيّة تجاوزه العالم بقرون طويلة، ولا يصلح للعرب في الأزمنة الحديثة، بعد التحوّلات التي شهدها العالم والمجتمع العربيّ طوال القرن العشرين. ولذلك، تأتي افتراضات العلمانيّين لما يمكن أن ينطوي عليه برنامج الإسلاميّين (الشريعة)، على تصوّرات تشحذ الحدّ الأقصى لحياة أبعد ما تكون عن شروط العالم الحديث، يتم فيها تحريم الحريّات الشخصيّة، وتحويل شعائر الدين وتصوّراته المطلقة إلى قوانين صارمة. والرقابة على نيّات الناس، وتدمير مكتسبات الحداثة، واضطهاد الأقليّات الدينيّة، وغير ذلك.

في الوقت نفسه، تستند حجج الإسلاميّين إلى تاريخ المسلمين، في صحوتهم الراهنة، ورغبة الشعوب الإسلاميّة في تطبيق الشريعة، لولا الأنظمة الديكتاتوريّة، والدوائر الغربيّة التي تحول دون ذلك.

والمفارقة أن كلّاً مِن العلمانيّين والإسلاميّين ينطلقون من حقائق موجودة في واقع المجتمعات العربيّة، ويخرجون بنتائج متناقضة تماماً مع مقدّماتها؛ فلا الفزّاعة التي يجمع عليها العلمانيّون والأنظمة العربيّة، في تأويلهم لوصول الإسلاميّين إلى السلطة، تنطوي على صورة حقيقيّة لما يمكن أن تكون عليه الحال بعد استلام الإسلاميّين السلطة، ولا دعوى الإسلاميّين بأن الإسلام هو الحلّ (حسب تصوُّرهم) يمكن أن تستجيب لتعقيدات الحياة الحديثة، بوصفها جزءاً من هذا العالم، حين يصلون إلى إدارتها عبر صناديق الاقتراع!.

ذلك أن المتأمّل في واقع العرب، اليوم، يدرك عبر قراءة واعية حقيقتين، على الأقلّ، لا يمكن التنكُّر في قراءة هذا الواقع لهما.

الحقيقة الأولى: هي أن هذا الواقع العربيّ الذي نعيشه واقع غير طبيعيّ؛ أي لا يمكن فرزه ضمن علاقات سويّة وطبيعيّة، في حياة يمكن أن تكون تعبيراً عن تماهٍ خلّاق بين الوعي والسلوك، أيّاً كان هذا الوعي والسلوك، كما هو الحال لدى كلِّ أمم ودول الأرض. وهذا الأمر ينطبق حتى على كلّ شعب من الشعوب العربيّة على حدة، الأمر الذي يحيل إلى أنه واقع انتقاليّ عسير ومعقّد ومفتوح على كلّ التحوّلات.

الحقيقة الثانية هي حاجة هذا الواقع إلى الحريّة الغائبة عنه، التي بسبب غيابها، ضمن أسباب أخرى، آلَ إلى هذا الوضع الغريب والمعقّد.

إن السماح للإسلاميّين، فيما لو فازوا في انتخابات نزيهة، بالوصول إلى الحكم وإدارة الدولة سينطوي على كثير من الحقائق المهمّة التي تضيع في ذلك الزخم من الافتراضات المتقابلة بين الفريقين.

من هذه الحقائق سينشأ الاعتراض من المجتمع ذاته الذي انتخب الإسلاميّين؛ فهذا المجتمع، بتلك الحال غير الطبيعيّة، سيكشف عن تناقضات أشبه بالعصيّ التي تعطّل دولاب حكم الإسلاميّين في تفصيلات الحياة، وشؤونها اليوميّة. فالفهم الانقلابيّ لمزاج المجتمع (الذي يمكن أن ندرك معناه في لحظة الاقتراع) لا يمكن أن ينسحب على تغيير راديكاليّ لحياة وصلت تعقيداتُها إلى عمق بعيد وملتبس بين أشكال الحداثة التي طبعت الحياة العامّة، وما يرتبط بها من أفكار وأنماط عيش متصالحة مع قيم العصر التي نشأت فيها تحوّلات هذا المجتمع طوال القرن العشرين، وهي في أغلبها تحوّلات تأسّست في عهود الاستعمار، وما تلاها من أزمنة الدولة الوطنيّة، في كلّ قطر عربيّ، وما صاحب ذلك من تنميط لحياة تماهت مع الغرب في شكلها العام عبر عديد من التشريعات التي أسّست الصورة الواقعيّة للمجتمع العربيّ، بكلّ ما تنطوي عليه من حداثة وتقليد، في أقنوم واحد، كلّ هذه التحديات الداخليّة للحكم الإسلامويّ. فضلاً عن الغموض الذي يلتبس تعبير الإسلاميّين حين الحديث عن اجتراح صيغ سياسيّة سائلة ومفصّلة لنظام الحكم وتفصيلاته من متن

الأحكام الشرعيّة، والافتقار إلى التجربة، بالإضافة إلى التحدّيات الخارجيّة الناشئة من صورة العالم، وهيئته العامّة، ومن مصالح القوى العظمى وعلاقاتها؛ ذلك كلُّه سيعجِّل بفشل تجربة الإسلامويّين قبل نهاية السنوات الأربع من دورة الحكم حتى (وهذا في الحقيقة ما حدث خلال سنة واحدة من حكم الإخوان لمصر في عهد الرئيس محمد مرسي)، وستتوالى الحقائق الأخرى تباعاً فور خروج الإسلاميّين من السلطة، سلماً أو قسراً، بحكم الضغوط التي ستفرضها صيغة الاسلاميّين للحكم، وتأثير القوى الكبرى، كسقوط حجّة القائلين إن الإسلاميّين يلعبون اللعبة الديمقراطيّة، عبر شوط واحد، مرّة وإلى الأبد. وهذه الحجّة ستزيل كثيراً من الأوهام والافتراضات التي شّكلت ضغطاً مستمرّاً لذاكرة الحياة العربيّة الحديثة في أن ترتدّ تلك الحياة إلى كيان من الرعايا تحت حكم المشايخ والفقهاء!! وانتباه الإسلاميّين أنفسهم إلى الهوّة التي تفصل بين الإحساس الدينيّ المبهم والإدراك الواعي والحركيّ للإسلام في فهم هذه المجتمعات، وفهم قيمة التجربة العمليّة في تطبيق معاني الإسلام.

غير أن الحقيقة الكبرى التي ستتكشّف هي حاجة هذه المجتمعات العربيّة للحريّات. ومن ثمّ سيكون رهان التغيير لكلٍّ من الطرفين على العمل في البنية التحتيّة للمجتمع عبر الأفكار والمفاهيم، وتوطين نمط التعايش والاختلاف مع الآخر عبر تداول السلطة السلمي، إذا كانت هذه الأحزاب صادقة في دعوى الديمقراطيّة (ولا نحسبها كذلك).

وربما كان من الأهميّة بمكان التسليم بأن هذه الحداثة الملتبسة كانت، في صورة ما، تحايث صيرورة الدولة العربيّة الحديثة التي كان لها النصيب الأكبر في إدراج تلك المجتمعات العربيّة ضمن البنية التي ورثتها عن الحالة الاستعماريّة؛ أيْ دمج «الحداثة» في الأشكال النمطيّة للدولة والمدرسة والجيش والشرطة والبرلمان، التي صاحبها قمع الدولة الوطنيّة للحريّات؛ الأمر الذي يحيل بالضرورة إلى أن توطين الحداثة، أو الإسلام، لم يكن في يوم من الأيّام مشروعاً حزبيّاً اجتماعيّاً تأسّس ضمن مناخ ديمقراطيّ يسمح بالتداول السلميّ للسلطة. ومن ثمّ، إن ما يتكشّف لنا، اليوم، في هذا الوضع الغريب للمجتمعات العربيّة إنّما كان بعيداً عن أيّ تأسيس حداثيّ، أو إسلاميّ، يستند إلى الحريّات عبر حراك سياسيّ/اجتماعيّ حقيقيّ.

صحيح، لقد شاركت بعض الأحزاب في المسار السياسيّ في المجتمعات العربيّة، إلا أن تلك المشاركات كانت تجري إمَّا عبْر الانقلابات (البعثيّين) و(الإسلاميّين)، وإمّا عبر مشاركات مجزوءة في السلطة السياسيّة (بعض الإسلاميّين)، لكن في كلّ تلك الأحوال كان القمع هو الذي يميّز تلك التجارب تحت الشعارات الكبرى.

إن ما يمكن أن يكون مختلفاً في منطقة الشرق الأوسط خارج هذا النمط العربيّ هو الثورة الإسلاميّة في إيران، التي لا يمكن أن تشبه أيّ حالة عربيّة للقياس عليها، ووصول حزب العدالة والتنمية التركيّ إلى السلطة عبر صناديق الاقتراع.

فنظراً إلى الطبيعة المذهبية المختلفة، والسياق الحضاري للوضع في إيران، وما نجم عنه من ثورة سياسية في العام (1979) من ناحية، ونتيجة لاستثمار تقاليد الديمقراطية العلمانية من طرف حزب العدالة والتنمية في تركيا، والتزامه بتلك الصيغة العلمانية والديمقراطية للحكم، من ناحية ثانية، بدا الاختلاف واضحاً في نمط التغيير بين كل من إيران وتركيا من جهة، وبين تحولات المنطقة العربية من جهة ثانية، باستثناء الوضع في تونس. وبالجملة، إن التحوّلات في حال فوز الإسلاميّين بالانتخابات، ووصولهم إلى السلطة في المنطقة العربيّة، لن تكون، كما يراهن كثيرون، تحوّلات قياميّة؛ بل ستكون، على الأقلّ، دورة واحدة لتجربة الحكم، ربّما، لكنها ستكون أكثر من كافية في إزالة غشاوات كثيرة فيما خصّ الحكم الإسلاميّ. فلا طبيعة المجتمعات العربيّة المعقّدة تسمح بدوام الإسلاميّين على السلطة، ولا المجتمع الدوليّ، وأمريكا على وجه الخصوص، سيسمح باستمرارهم في السلطة فيما لو حاولوا تجاوز السقف الديمقراطيّ للعبة. غير أن المفيد، في ذلك كلّه، هو أن الرهان على المشروع السياسيّ للديمقراطيّة، بوصفه هامش السلطة، سيكون أقلّ بكثير من المتن الحقيقيّ لرهان التيّارات المختلفة؛ أيْ عمليّة التغيير الاجتماعيّ.





الفصل الثاني

الإسلاميّون والسلطة الديمقراطيّة

منذ أن صعد نجم الإسلاميّين، مع نتائج ثورات الربيع العربيّ، في كلٍّ من مصر وتونس، سال حبر كثير حيال التوقّعات والتخوّفات التي هجس بها بعض الكتّاب والمراقبين، دون التأمّل عميقاً في الحقائق الصلبة التي تجري في الواقع.

فعلى الرغم من كلّ التحذيرات والتخوّفات والتعليقات على صفحات الصحف والفضائيّات، جاءت النتائج في انتخابات تونس ومصر لصالح الإسلاميّين؛ الأمر الذي يدلّ على أن ثمّة حراكاً حقيقيّاً يشتغل عليه الإسلاميّون داخل مجتمعات المنطقة العربيّة في موازاة الضخّ الإعلاميّ الذي تهيّجه كثير من المحطّات الفضائيّة العربيّة، محذّرةً من وصولهم إلى السلطة.

وإذا جاز لنا أن ندرج حركة النهضة التونسيّة في استثناء خاصّ، ربما تكون دالّة عليه، ضمن الاستثناء التونسيّ في

المنطقة العربيّة، فإن ثمّة الكثير من الإشكالات ستنشأ على خلفيّة وصول الإخوان المسلمين إلى السلطة في مصر.

لقد ظلّ الإسلام السياسيّ، والحركات الإرهابيّة، كالقاعدة وأخواتها، يثير كثيراً من المخاوف، عند الغربيّين، ولا سيّما بعد أحداث (11 سبتمبر 2001)، ويمثّل وعداً بالارتداد عن الحداثة لدى الكثير من المثقّفين العرب، حتى أصبحت مشكلة الأصوليّة أشبه بجوهرانيّة مصمتة يكمن الشرّ في ذاتها ولذاتها بعيداً عن سيولة للحراك السياسيّ في هذه المنطقة.

والحقيقة أن هذا التأويل الجوهرانيّ للإسلام السياسيّ هو تأويل نسقيّ لا يمكن أن يفضي إلى حقائق قابلة للتعقّل، أو إلى نتائج مقنعة، حيال ما يجري.

ففيما ساد زعمٌ إيديولوجي علمانويّ، طوال السنوات السابقة، قبل انفجار ثورات الربيع العربي، مفاده أن حكم الإسلاميّين في مناخ ديمقراطيّ سيكون من جولة واحدة فقط (تماماً مثل الهدف الذهبيّ في الشوط الإضافيّ الأخير في مباريات كرة القدم، الذي ينتهي بمجرّد إحراز ذلك الهدف في مرمى الخصم) على خلفيّة التصوّر السياسيّ ذي المرجعيّة الدينيّة، وما يتصل به من تصوّرات عقائديّة تخلط الدينيّ بالسياسيّ في قضايا ذات طبيعة نسبيّة سائلة، وفي عالم تقوم نظم الإدراك فيه على تصوّر حداثيّ للدولة والمواطنة وحقوق الإنسان بوصفها قيماً عالميّة عابرة للأديان والشعوب والثقافات؛ لكلّ ذلك، بدا ذلك

الزعم حيال حكم الإسلاميّين، في مقلب آخر، كما لو كان هو أيضاً زعماً جوهرانيّاً؛ فلا يمكن، والحال هذه، سوى أن يكون هذا الزعم ضرباً من تواطؤ صامت مع سرديّة الأنظمة الديكتاتوريّة العربيّة، التي طالما ظلّت تسوِّقها للغرب في جدوى بقائها حصناً مانعاً من اجتياح الإسلاميّين للشرق الأوسط، أو الفوضى العارمة، في حال زوالها.

هكذا ينشأ انسداد نظريّ وسياسيّ بحسب هذا الزعم، وبطريقة لا تحيلنا إلى السياسة بقدر ما تحيلنا إلى الإيديولوجيا في رؤية الواقع السياسيّ السائل في المنطقة العربيّة.

واليوم، إذ بدا الأمر واضحاً في حقيقة وصول الإسلاميّين إلى السلطة، ضمن مناخ ديمقراطيّ حقيقيّ صنعته ثورات الربيع العربيّ، فإن السؤال الحقيقيّ لا ينشأ من هواجس خلفيّات ذلك الزعم الذي ذكرناه آنفاً بقدر ما ينشا من حدود الإمكانات الحقيقيّة للإسلاميّين في القدرة على حكم مجتمعات تخوض مخاضاً مركّباً وملتبساً في علاقتها بالعالم الحديث.

إن الإشكالات التي سيواجهها الإسلاميّون في حكم المنطقة أكثر تعقيداً من بضاعتهم الإيديولوجية؛ فهذا العالم المعقّد، وما فيه من موازين قوى، ونظم إدراك، وعلاقات حديثة، لن يجعل من تجربتهم المقبلة في الحكم إلا اختباراً قاسياً لانفجار التناقضات بين الإيديولوجيا والواقع، ليس بالنسبة إلى العالم فحسب، إنما أيضاً بالنسبة إلى المجتمعات التي انتخبتهم.

كما أن نتائج هذه التجربة الديمقراطيّة لحكم الإسلاميين ستكون الردّ الواقعيّ لأوهام وأساطير الإسلاموفوبيا في الغرب؛ إذ سيعرف الجميع أن أفضل الطرق لنزع فتيل أوهام الإسلام السياسيّ، والمخاوف التي يضخّها، لدى الكثيرين، تكمن في جولة واحدة من الحكم في مناخ ديمقراطيّ وحسب.

وبانتهاء التجربة، سيدرك الإسلاميّون أنفسهم الهوّة الإيديولوجية التي تفصل بين تصوّراتهم المبهمة لمفاهيم الحكم والعالم والمجتمع في الأزمنة الحديثة، وبين الإدراك الواعي للإسلام عبر إدراك تلك المفاهيم معرفياً.

إن التحوّلات الجديدة للربيع الثوريّ العربيّ تقتضي منهجيّة جديدة، في التفكير والتأمل من جميع القوى السياسيّة والفكريّة، وضمن هذه المنهجيّة يمكننا موضَعة الواقع الجديد للإسلاميّين في الحكم. فبحسب الحراك الثوريّ الجديد في المنطقة لا يمكن للإسلاميّين أن يتجاوزا قواعد اللعبة الديمقراطيّة؛ لأن أيّ إخلال بتلك القواعد سيؤدّي إلى خروج الجماهير إلى الشوارع، وتحرّك المجتمع الدوليّ؛ ما يعني أن الالتزام بتلك القواعد أمر لا مفرّ منه. ومن هنا، فلا خوف من وصول الإسلاميّين إلى السلطة وإمكانيّة خروجهم منها كذلك في ظلّ الواقع الثوريّ الجديد.

في الأحوال كلّها، لا يعني ذلك بالضرورة خروج الإسلاميّين من المسرح السياسيّ بقدر ما يعني النهاية الإيديولوجية لخطابهم، عبر تجربة واقعيّة مقنعة للجميع بما فيهم الإسلاميّون أنفسهم.

عند ذلك، ربما يستوعب إسلاميّو المنطقة العربيّة معنى العلاقة المعرفيّة الدقيقة بين العلمانيّة، باعتبارها مجازاً ضروريّاً لاندماجهم في العالم الحديث، وبين فهم الإسلام فهماً معرفيّاً، بعيداً عن خطاباتهم الإيديولوجية السابقة لوصولهم إلى السلطة.

وفي هذا الأفق، يمكن للإسلاميين التأمّل، مليّاً في تجربة حزب العدالة والتنمية التركيّ، ونجاحاته التي سجّل بها اختراقاً في الحياة السياسيّة على مدى سنوات حكمه.





الفصل الثالث

الإخوان المسلمون وسؤال الدولة المدنيّة

طرح الإخوان المسلمون فكرة الدولة المدنيّة بديلاً مخفّفاً عن مفهوم الدولة الإسلاميّة، الذي أصبح يشكّل عبئاً، ولا سيّما في ضوء التجارب الدولتيّة الهشّة والمأزومة في كلٍّ من أفغانستان والسودان والصومال وغزّة.

وعلى الرغم من الكلام الكثيف لبعض رموز الإخوان المسلمين من تسويق لفكرة الدولة المدنيّة ذات المرجعيّة الإسلاميّة، إلا أن المأزق والانسداد الإيديولوجي، الذي يكتنف فكرة الدولة المدنيّة، بحسب أدبيّات الإخوان المسلمين، والإسلاميّين عامّة، لا يزال قائماً.

وذلك لأن الإشكاليّة التي تجعل من مفهوم الدولة الإسلاميّة مفهوماً نسقيّاً وإيديولوجياً، الآن وهنا، في هذا الجزء من العالم المسمّى عربيّاً، لا تكمن في إمكانيّة الحجاج النظريّ حول جدوى

المفهوم، ولا في كونه مفهوماً جدليّاً سابقاً لأوانه؛ بل تكمن، في الأساس، في أن بنية التخلّف، التي تشتغل عبر شبكة معقّدة من التصوّرات والمفاهيم، تنهض بطبيعتها سدّاً مانعاً وموضوعيّاً من تحقّق مفهوم الدولة الإسلاميّة.

فما يختزنه المسلمون المعاصرون عبر جماعاتهم المتعدّدة، من فهوم تأويليّة إيديولوجية للإسلام بصورة عامّة، ولذلك المفهوم بصورة خاصّة، من ناحية، وما ينطوي عليه العالم الحديث من تعقيد، في نظم إدراك وموازين قوى حداثيّة شكّلت هذا العالم قبل أكثر من أربعة قرون من ناحية ثانية؛ ذلك كلّه يجعل من الدعوة إلى الدولة الإسلاميّة، بطريقة مجرّدة، أيْ الآن وهنا، ليست مجرّد وصفة انعزاليّة عن العالم فحسب؛ بل كذلك طريقاً ملكيّاً لحروب أهليّة ستنبع بالأساس من انفجار تناقضات تلك الفُهوم التأويليّة، وانعكاسها العنيف على الواقع.

ذلك أن الإخوان المسلمين، على الرغم من عدم إحساسهم بالمفاعيل الخطيرة، التي ستنشأ بالضرورة عن تلك التطبيقات في حال قيام دولة إسلاميّة مستندة إلى تأويلاتهم، إلا أن البناء الإيديولوجي والتاريخيّ للإخوان المتصل بتغلغل فكرة الدولة الإسلاميّة في أدبيّاتهم، ولا سيّما أن تأسيس الجماعة في العام (1928م) كان استئنافاً لخطّ الخلافة الإسلاميّة التي انهارت قبل أربعة أعوام من تأسيس الجماعة، هو بناء بطبيعته يجعل من تلك الإيديولوجيا العتيدة جزءاً من العقيدة التاريخيّة التي لا يمكنهم

الانفكاك عنها بسهولة، مهما كانت وجاهة الحجج المعرفيّة الناقضة لذلك المفهوم إيديولوجياً.

هكذا، عبْر هذا الفهم الضبابيّ في الحالين، يبقى الحال منصوباً في أطروحة الإخوان للدولة المدنيّة ذات المرجعيّة الإسلاميّة، فتلك الأطروحة تبقى فقط للاستهلاك، ولا يمكن أن تنطوي على بنية مفهوميّة، ونظرية متماسكة، لا لناحية الواقع المعقّد، ولا لناحية الحجاج المعرفيّ الموضوعيّ القائم على سبر أولويّات وجوهر مفاهيم الإسلام المركزيّة.

ولهذا، حين ينفصل شرط المعرفة في الأطروحة، ويحلّ محلّه مفهوم إيديولوجي استنسابيّ، ينبغي، بالضرورة، اختبار مقارنة ذلك المفهوم في ضوء مفاهيم مثيلة له تمّ تطبيقُها من قبل في التجارب الدولتيّة الإسلامويّة في كلٍّ من السودان وأفغانستان، والصومال وغزة، وحتى إيران. وهي تجارب أفضت إلى أزمات وكوارث وحروب نبعت من تلك الشحنة الإيديولوجية في المفهوم.

هكذا، بين إحساس مبهم بورطة ما في الترشّح لرئاسة الجمهوريّة الآن وهنا، وبين العجز عن القطع مع الإيديولوجيا التاريخيّة، تبقى جماعة الإخوان المسلمين تراوح مكانها حيال الواقع الذي يتحرّك من تسريع الأحداث المتجدّدة، بعد ثورة (25 يناير)، دون القدرة على طرح مقاربات أكثر جرأة على المستوى النظريّ لمفهوم الدولة المدنيّة.

ولئن أبدت الجماعة تماسُكاً حالَ دون ظهور الانشقاقات في بنائها التنظيميّ، طوال سنوات ما قبل ثورة (25 يناير)، فمردُّ ذلك لا يعود إلى حيويّة وغنى التجربة النظريّة والمعرفيّة في أطروحاتها وأدبيّاتها؛ بل يعود، بالأصل، إلى ما يفرضه تحدّي النظام في أوضاع غير طبيعيّة. ولهذا، فإن ما تشهده الجماعة من انشقاقات، اليوم، على خلفيّة التعبيرات المختلفة، بين منسوبيها عن العمل السياسيّ، في ظلّ الواقع الجديد، هو ما يفسِّر لنا الطابع الإيديولوجي للفهم. فالاختلاف بين تلك الكتل في الجماعة يقوم بمجمله على بناء إيديولوجي للفهم يعكس الخاصيّة الانشقاقيّة المفضية إلى التذرُّر، نتيجةً منطقية لأدلجة الفكر، ولا سيّما الدينيّ منه.

سيكون من العسير على الجماعة، في المستقبل القريب، الخروج من هذا المأزق، حتى بعد ما يمكن أن يطالها من انشقاقات حزبيّة. ولا بدّ من وقت طويل لبروز أطروحات نظريّة جريئة، ومتماسكة لتسجيل فرز معرفيّ، وتحقيق نقلة نوعيّة، في منهجها الفكريّ حيال إشكالات الواقع، وعلى رأسها مفهوم الدولة الإسلاميّة.

ربما يحسب كثيرون أن ما يجري تسويقه، من مفهوم للدولة المدنيّة، لدى بعض أفراد الجماعة، هو بمثابة مثيل عربيّ للتجربة التركيّة التي يخوضها حزب العدالة في تركيا، لكن في الحقيقة ثمّة خطأ كبير في ذلك الحسبان.

والفرق، في نظرنا، يعود بالأساس إلى أن التجربة التركيّة جعلت من العلمانيّة سقفاً حاكماً لحراكها السياسيّ، فيما جعلت من الديمقراطيّة وسيلة لتحقيق بعض مكاسبها في الفضاء العام، كالحجاب وبعض الأنشطة الإسلاميّة، عبر الاحتكام إلى الاقتراع.





الفصل الرابع

تحوّلات الإسلاميّين في الثورة المصرية

خاض الإسلاميّون، في مصر، تحوّلات سريعة بفعل نتائج ثورة (25 يناير)، التي سخّنت الأحداث في هذا البلد العربيّ الكبير.

وهي تحوّلات تبدو، للوهلة الأولى، كما لو أنها استعراض طبيعيّ في مناخ يمكن الاستفادة منه سياسيّاً بفعل توهُّم مقايسة مغلوطة، مفادُها: بما أن الديمقراطيّة هي التي ستجلبهم إلى السلطة، فإن كلّ ما دون ذلك ممكن، ومقدور عليه. فهم، إذ يركّزون طاقتهم السياسيّة، ويدفعون بها في السباق الانتخابيّ، كرهان وحيد على مقاربتهم لمفهوم العمل السياسيّ، إنّما يغفلون إشكالات كثيرة لا ترتبط، بالضرورة، بتصوّر سياسيّ للإسلام بقدر ما ترتبط بتصوّراتهم الإيديولوجية للإسلام.

وهنا، يمكننا تصوّر العقبات الصعبة والمخاطر الكبيرة التي يمكن أن تترتّب على تطبيق مفاهيمهم الإيديولوجية، حال تسلّمهم السلطة.

بدايةً، لا بدّ من القول إن البنية الفكريّة التي تضمر وعياً سياسيّاً بمفهوم السلطة عند الحركات الإسلاميّة، في المنطقة العربيّة، هي تصوّرات متقاربة، وتنهل جميعها من فكر حركيّ واحد. وبما أن بعض هذه الحركات وصلت إلى السلطة، عبر طرق مختلفة؛ كوصول الإسلاميّين في السودان عبر انقلاب عسكريّ في العام (1989)، أو وصول حركة حماس إلى السلطة عبر انتخابات، إلا أن الممارسات الإيديولوجية التي انعكست على المناخ السياسيّ، والتطبيقات العمليّة لذلك الفكر، كانت متشابهة، إلى حدٍّ كبير، في تلك التجارب الدولتيّة الهشّة.

والسؤال الذي يفرض نفسه اليوم: هل ستستفيد حركة الإسلاميّين في مصر من تلك التجارب المأزومة في كلٍّ من السودان وغزة، أو أن ردود الفعل، في حال وصول الإسلاميّين إلى السلطة في مصر، ستكون متشابهة تماماً مع سابقاتها؟

واقع الحال لا يشير إلى إمكانيّةٍ في اختلاف ردود الفعل؛ ذلك أن الإيديولوجيا الانسداديّة ذات الطابع الانشقاقيّ طالت الإسلاميّين حتى هم في ظلّ المناخ الثوريّ الذي سمح لهم بحريّة العمل في مصر.

هكذا، يمكننا أن نقرأ خروج بعض القيادات الكبيرة في حركة الإخوان المسلمين، مثل محمد السيد حبيب نائب مرشد الإخوان في مصر، والمرشح الرئاسيّ عبد المنعم أبو الفتوح على خلفيّة عدم الخوض في الانتخابات الرئاسيّة بمرشّح من الإخوان

في بداية الثورة، وأخيراً الدكتور كمال الهلباوي، القيادي العالميّ في جماعة الإخوان المسلمين؛ هذا فضلاً عن التجاذبات بين شباب الجماعة وشيوخها.

والحقيقة أن الواقع الذي وجد فيه الإسلاميّون أنفسهم كان أكبر بكثير من حدود منهجيّاتهم في تأويله، والتعاطي معه برؤية سياسية مركّبة.

فالتعقيدات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، في هذا الواقع، أكبر بكثير من اجتهادات الإسلاميّين، وحدود تجربتهم السياسيّة. بكلام آخر، إن بنية هذا الواقع تستجيب لتفاعلات تاريخيّة، ظلّت، باستمرار، أكثر تعقيداً من الرؤى والتصوّرات التي تصدر عن الإسلاميّين؛ أيْ إن البنية الإيديولوجية لتصوّرات الإسلاميّين، في السياسة والاجتماع والاقتصاد، ستؤدّي إلى ردود فعل أقلّ بكثير من الاستجابة المتوقّعة لتحدّيات ذلك الواقع.

وهنا، تحديداً، ستحدث اختناقات بين مختلف قوى المجتمع، فضلاً عن القوى السياسيّة؛ لأن المشاكل التي ستنشأ من ردود فعل الإسلاميّين حين يمسكون بالسلطة ستبرز كمعضلات في مفاصل متعدّدة من جسم المجتمع والدولة؛ ذلك أن الواقع الاجتماعيّ والاقتصاديّ والسياسيّ هو واقع استقرّ على معادلات متجذِّرة، وضمن تركيبة عصريّة التبست فيها كثير من المصائر والرؤى والتصوّرات حيال مفهوم الإسلام ذاته بطريقة تؤدّي، دائماً، إلى اختلافات، وتعدّد وجهات النظر. وبما أن

الإيديولوجيا هي الرافعة لتأويل الإسلاميّين في السلطة، فإن منعكسات تطبيقاتهم السياسيّة في الواقع ستكون مادّة شديدة التوتّر، وقابلة للتذرُّر والتفتُّت إلى مشكلات متناسخة، تماماً كالمشكلات التي نشأت عن وصول الإسلاميّين للسلطة في كلٍّ من السودان وغزة، فضلاً عن تجارب أخرى كانت أكثر تشدّداً، كما في أفغانستان، والصومال.

ما نراه اليوم من الاستجابة الجارفة للإسلاميّين حيال كعكة السلطة في مصر ربما يتنافى مع الدور الذي كان ينبغي أن يؤديه الإسلاميّون، ولا سيّما جماعة الإخوان المسلمين. فهذه الجماعة التي لا تدرك، حتى الآن، أن دورها لا بدّ من أن يكون بمثابة الدور الناظم والمرجِّح في دعم القوى السياسيّة الأخرى، من خلال إجماع وطنيّ يتوخّى بناء دولة مدنيّة قائمة على الشراكة السياسيّة مع الأحزاب الأخرى، نجدها، اليوم، أكثر ميلاً، مع السلفيّين، إلى الانفراد بالحكم في دولة مهمّة مثل مصر. بعبارة أخرى، إن ما قامت به حركة النهضة في تونس من خلال شراكتها مع الأحزاب الأخرى، ولا سيّما مع الأحزاب العلمانيّة، هو ما ينبغي أن تقوم به جماعة الإخوان المسلمين، اليوم، في مصر؛ أي استثمار قدرتها على دعم التوافق الوطنيّ، من خلال دور المرجِّح لموازين الثقل السياسيّ في سباق الانتخابات الرئاسية.

على الرغم من أن نتائج التجربة المقبلة للإخوان المسلمين في السلطة -إذا تمكّنوا منفردين من الفوز المطلق في سباق

الرئاسة- لن تبتعد كثيراً عن نتائج التجارب الدولتيّة السابقة للإسلاميّين، عبر الوقوع في انسدادات الواقع السياسيّ: المحلّيّ والإقليميّ والدوليّ، إلّا أن ما حدث في مصر، بفعل ثورة (25 يناير) سيكون مانعاً من استمرار تجربتهم أكثر من دورة انتخابيّة واحدة؛ أي أن تجريبهم في السلطة لن يتعدّى أربع سنوات رئاسيّة، التزاماً بقواعد اللعبة الديمقراطيّة التي سيفرضها الشعب.





الفصل الخامس

الإخوان ومسار الانسداد السياسي للثورة المصرية

ربما كان بإمكان أي باحث رصين أن يكتشف بداية مسار الانسداد السياسي للثورة في مصر، من خلال استعدادات القوى السياسية المصرية المختلفة، وبضاعتها الفقيرة والقاصرة، لمواجهة تحديات الانتقال السياسي في مصر بعد سقوط نظام مبارك.

لقد بدا المسار، بعد الثورة بسنة ونصف، مساراً إجباريّاً؛ إما نحو مشروع إعادة إنتاج نظام مبارك، من خلال رموز ما قبل الثورة، وإمّا إلى مشروع الإخوان المسلمين الداعي إلى دولة مدنيّة ملتبسة، ما يعني، بالضرورة، أن واقع الحال في مصير نجاح الثورة يدعو إلى كثير من الأسئلة حيال مجريات الثورة المصريّة ومآلاتها بعيداً عن التأويلات العامّة.

ذلك أن ما جرى في مصر يوم (25 يناير 2001) كان، في

الحقيقة، نصف ثورة، ونصف انقلاب؛ فهو نصف ثورة لأنه لم يؤدِّ إلى تصفية نظام مبارك بالكامل؛ ونصف انقلاب لأن استلام السلطة، بعد مبارك، من قبل الجيش المصريّ كان حلّاً واضحاً حصل بحكم الأمر الواقع، ولم يجرِ تدبيره بليل.

والواقع أن القناعة التي ذهب إليها البعض، من أن ما حدث هو ثورة كاملة، ولا سيّما في تصريحات كثير من الناشطين السياسيّين، كانت ضرباً من المزايدة على الواقع، والنتيجة التي آلَ إليها المشهد السياسيّ اليوم في مصر، وسط استغراب كثير من القوى الثوريّة، هي الشاهد الواضح على أن ما حدث هو نصف ثورة، ونصف انقلاب، أو بمعنى آخر: لقد تمّت إزاحة الديكتاتور فيما بقيت الدكتاتوريّة بنيةً للنظام في كثير من مفاصله.

لقد بدا واضحاً، اليوم، أن عمليّة البناء الديمقراطيّ هي أهمّ وأشقّ بكثير من مهمّة إسقاط الديكتاتور، فالواقع المصريّ، اليوم، لن يجد سبيلاً للخروج من المأزق السياسيّ الذي نشأ من الخلط بين المهمّتين إلّا بعد فرز حقيقيّ بينهما. ومن ثمّ فإن عمليّة الانتقال الديمقراطيّ، هنا، أشبه بصيرورة معقدة تحتاج إلى قراءات استراتيجيّة من قبل القوى السياسيّة؛ حيث تبدو مهمّة الانتقال الديمقراطيّ بمثابة مؤشّر واضح للنضج السياسيّ في برامج القوى الحزبيّة المفضية إلى التعاطي مع تلك المهمّة بوصفها قضيّة وطنيّة، ومشتركاً سياديّاً بينها؛ للوصول بالوطن إلى برّ الأمان.

إلا أن أداء القوى السياسيّة، بعد الثورة، انطوى على رؤية قاصرة حيال الاستحقاق الوطنيّ بضرورة الانتقال الديمقراطيّ.

ذلك أنه بعد سقوط النظام كان تعاطي القوى السياسيّة المصرية من أجل المضي بنتائج الثورة إلى انتقال ديمقراطي سلس لا يؤشر إلى إمكانية تحقيق ذلك الانتقال.

فإذا أخذنا رؤية الإخوان في مقاربتهم السياسية حيال واقع ما بعد (25 يناير 2011) سيبدو لنا واضحاً ذلك التناقض الذي اكتنف رؤيتهم، ومِن ثَمَّ انعكس على مواقفهم السياسيّة المضطربة، والقاصرة على رؤية أيّ مآل للمستقبل البعيد للاستقرار السياسي في مصر. فلم يكن في وارد الإخوان أيّ أفق آخر للانتظام السياسي الوطني سوى استحواذهم لوحدهم على السلطة في مصر، في ظلّ واقع ما بعد الثورة، وهو واقع بدا محتاجاً إلى التوافق الوطني بين مختلف القوى السياسية أكثر من أي شيء آخر. وهذا ما لم يدركه الإخوان في مقارباتهم السياسية الفقيرة والبائسة لوضع ما بعد ثورة (25 يناير) في مصر. وعلى ضوء هذه الحقيقة، سيكون من الصعب الوثوق بقدرتهم على التعالي على رؤاهم الانفراديّة، وتصديق خيارات التوافق التي يطرحونها مع القوى السياسيّة الأخرى، في حال فوزهم.

ذلك أن إثبات قدرة الإخوان على تجاوز رؤاهم المحدودة من أجل التوافق الوطنيّ انكشفت هشاشتها في عدم قدرتهم على رؤية الواقع الموضوعيّ للتوافق على مشروع الدستور الذي يقتضي

التفريق بين أغلبيّة برلمانيّة لاختيار الدستور، وبين كتابة الدستور التي هي مهمّة قوميّة، وتحتاج إلى توافق كلّ قوى الشعب، بعيداً عن أيِّ تأثير لكتلة الأغلبيّة الطارئة في البرلمان.

أمّا بالنسبة إلى القوى السياسية الأخرى، فقد عجزت، أيضاً، عن رؤية النتائج التي يمكن أن يحيل إليها الاستقطاب الحادّ، بين الإخوان وبقايا نظام مبارك الطامعة في العودة. فقد كان بإمكان القوى الثوريّة، من غير الإخوان، تأسيس كتلة وطنيّة واحدة، من خلال التوافق، لقطع الطريق على الوصول إلى هذا المسار الإجباريّ الذي وصل إليه الوضع الثوري في مصر.

ربما يتساءل البعض: كيف سيتمّ التعاطي مع هذا الواقع الجديد بعد الإخفاقات التي انتكست بالقوى الثوريّة عن الموقف الموضوعيّ حيال عملية الانتقال الديمقراطي؟

وللإجابة عن ذلك ينبغي، أوّلاً، أن تكون رؤية القوى الثوريّة والشباب وجماهير الشعب الأخرى، من غير أتباع الإخوان والسلطة، قائمة على النظر العميق لمآلات الواقع الذي سينتج عن هذين الخيارين.

ففي حال غلبة قوى النظام القديم سيكون ذلك هو السيناريو الأسوأ؛ لأنه سينطوي على انسداد خطير في وجه الثورة، ليس لناحية الفوز وعودة النظام القديم فحسب؛ بل الأخطر من ذلك، في المواجهة التي يمكن أن تقع بين الشعب والنظام القديم/ الجديد في المستقبل؛ فالمواجهة هذه المرّة لن تكون بين شعب

منتفض ونظام ديكتاتوريّ، وإنما ستكون بين شعب منتفض ونظام دكتاتوريّ بقناع ديمقراطيّ، سيواجه الشعب بالقوّة بحجّة أنه نظام وَصَل إلى السلطة بطريقة انتخابيّة، ولن يتنازل عنها، فيما سيقوم باستعادة بعضاً من أساليبه القمعيّة أمام أنظار العالم، الذي سيكون محتاراً. وغالباً في أعقاب واقع كهذا، سيجري استثمار الديمقراطيّة لأغراض خبيثة؛ فلن تكون هناك انتخابات مبكّرة تفادياً للأزمة؛ بل سيستمرّ الإصرار لأربع سنوات، قد تكون كافية لتصميم جولة أخرى عبر تزييف العمليّة الديمقراطيّة. وهذا هو السيناريو الأسوأ الذي يمكن أن يؤدّي إليه وصول رموز النظام القديم إلى السلطة.

أمّا السيناريو السيّئ، فسيكون في إصرار الإخوان المسلمين على تجريب السلطة، بانفراد، في ظلّ هذا الوضع السياسيّ الحرج للواقع المصريّ، وما يكمن فيه من انفجار التناقضات التي ستنشأ من مفاعيل رؤيتهم الملتبسة للدولة، واصطدامها بكثير من بنيات الحياة المصريّة المتصلة بالحداثة والعالم. فهم، بطبيعة الحال، إذ يصدرون عن رؤية إيديولوجية غامضة لمفهوم الدولة، فستكون بالضرورة رؤية معبرة عن تجريب مضطرب للسلطة في الواقع المصريّ؛ حيث يفجّر مشكلات متناسلة، على طريقته الخاصّة، في الداخل والخارج.

في الأحوال كلّها، سيكون الاختبار الحقيقيّ لقوى الثورة هو في إدراكها لتعقيد عمليّة الانتقال الديمقراطيّ، والصبر على

إكراهاتها، من ناحية، والتعاطي مع تلك العمليّة باعتبارها مشروعاً سياديّاً وطنيّاً توافقيّاً من ناحية ثانية.

ذلك أن عملية الانتقال الديمقراطيّ ستظلّ صيرورة مستمرّة عبر كثير من التجارب والعقبات، سواء مع عودة النظام القديم إلى السلطة، أم بوصول الإخوان إليها.



الباب السابع

الإخوان المسلون في مصر

اختبار السلطة وجدل التناقضات



الفصل الأول

حدود الانقسام الإيديولوجي في مصر

ما حدث في مصر أثناء تولّي الإخوان المسلمين السلطة جعَل الفرز السياسيّ، حول الثورة وأجندتها، أكثر وضوحاً، سواء بالنسبة إلى الإسلاميّين بمختلف أطيافهم، أم بالنسبة إلى القوى الحزبيّة والسياسيّة الأخرى.

فمِن الواضح أنه بعد شروع الرئيس المخلوع، محمد مرسي، آنذاك، في تبنّي العديد من القرارات الأحاديّة، على مراحل مختلفة، التي انتهت بالإعلان الدستوريّ، اختفت تقريباً تلك الخلافات التي برزت على السطح بين الإخوان والسلفيّين. كما اختفت، في الوقت عينه، تلك العلاقة التي سادها تفاهم مبهم بين المرشَّح الرئاسيّ الإسلاميّ المعتدل عبد المنعم أبو الفتوح، وبين القوى الحزبيّة والسياسيّة المدنيّة الأخرى.

وهكذا يمكننا القول إنه كلّما توغّل الإخوان المسلمون في تجريب مقاربتهم الملتبسة للسلطة كان الفرز السياسيّ لقوى الثورة في مصر يأخذ طابعاً أكثر تحديداً.

ولأن الخطأ الأكبر كان نابعاً من عجز الفرقاء المختلفين عن رؤية مرحلة الانتقال السياسيّ التي مرّت بها مصر، آنذاك، على أنها مرحلة تحتاج إلى استحقاقات سياسيّة ذات طابع سياديّ، فقد حسب كلُّ فريق أنّ رهانه الوحيد نحو السلطة هو بمثابة الحلّ الذي ستفضي إليه نتائج الثورة السياسيّة.

ومع أن هذا العجز كان واضحاً منذ البداية، سواء بالنسبة إلى الإخوان المسلمين، أم إلى القوى السياسيّة الأخرى، من حيث رؤيتهم المضطربة إلى طبيعة المشاركة السياسيّة، فإن العائق الأكبر، الذي نجمت عنه هذه الانسدادات في عمليّة الانتقال الديمقراطيّ في مصر، هو ردود فعل الفرز الإيديولوجي، الذي انعكس حتى على معنى المسؤوليّة الوطنيّة بوصفها شعوراً مجرّداً، وغير قابل للتمثُّل في برنامج سياديّ يحقّق الانتقال الديمقراطيّ في مصر ما بعد الثورة.

ولهذا، فإن حدود الفرز الإيديولوجي هي التي عمّقت طبيعة الصراع، وحدّدت مساحات القوى السياسيّة، بصورة أكثر، في التعبير عن إرادة الشعب المصريّ.

وهذه الحدود هي التي استدعت التحالفات، آنذاك، بين القوى السياسيّة في مصر، بعد انكشاف الواقع السياسيّ أمامها تماماً.

وهكذا، حين رأينا مواقف الإخوان المسلمين والأحزاب الإسلامية الأخرى حول مُسوَّدة الدستور، بما يتضمّنه من رؤية ما

للشريعة الإسلاميّة. وحين رأينا، في الوقت عينه، القوى السياسيّة الأخرى تصطفّ معاً في (تحالف الجبهة الوطنيّة) ضدّ الإعلان الدستوريّ الأحاديّ الذي أصدره الرئيس مرسي آنذاك، سيبدو الوضع مقلوباً تماماً؛ إذ إن ذلك المشهد، الذي بدا متأخّراً جدّاً، هو ما كان يتطلّبه الواقع السياسيّ غداة الانتخابات الرئاسيّة التي أدّت إلى فوز مرسي.

إن المؤشّرات الإيديولوجية لهذا المشهد، الذي بدا واضحاً حول مصير الانتقال الديمقراطيّ، في مصر، ستظلّ، باستمرار، العائق الأكبر، ليس في الوصول إلى الانتقال السياسيّ فحسب؛ بل كذلك في الوصول إلى الإجماع الوطنيّ، الذي يقتضي الحدود الدنيا المانعة من ذلك الانقسام الرأسيّ حول هويّة مصر ذاتها، وما يمكن أن يترتّب عن ذلك من أسباب عدم الاستقرار.

إن ما شهدته مصر، بعد الانتخابات الرئاسيّة الأولى، بعد الثورة التي حملت الإخوان المسلمين إلى سدّة الحكم، هو انعكاس سياسيّ للوعي الإيديولوجي في مصر بين معسكرين في مرحلة حسّاسة من تاريخها.

ولأن الإيديولوجيا نمط نسقيّ في الرؤية السياسيّة، فإن الانسداد السياسيّ سيكون هو نهاية هذا الانقسام، وهو انسداد كان مؤشّراً إلى ضرورة انتخابات مبكّرة باعتبارها حلّاً للخروج المؤقّت من الأزمة آنذاك.

بيد أن ما أعاق الانتقال الديمقراطيّ في مصر، إلى جانب

ذلك الانقسام الإيديولوجي، يكمن أيضاً في غياب انتظام مواقف القوى السياسيّة ضمن المعايير المؤسَّسيَّة للعمل السياسيّ في ردود فعلها. ولأن غياب هذا الانتظام ربما كان، في صورة منه، نتيجة لحداثة العهد بالممارسة السياسيّة الحرّة، بعد أكثر من نصف قرن على الحكم الفرديّ، إلا أن هذا الانقسام سيظلّ بمثابة الهويّة المجتمعيّة لمصر مؤقّتاً.

ذلك أن العجز الذي تفرضه الرؤية الإيديولوجية، حيال ترتيب الحدّ الأدنى من التوافق على الثوابت السياديّة للعمل السياسيّ، سيظلّ قائماً؛ لأنه، في صورة من الصُّوَر، شكلٌ من أشكال التخلّف الذي يعكس تشويشاً واضطراباً في وعي تلك الثوابت السياديّة الضامنة لسلامة العمل السياسيّ، بوصفه ممارسة ديمقراطيّة مؤسّسيّة، وغير قابلة لذلك الانقسام المعيق لمسار الانتقال الديمقراطيّ.

إن ما حدث في مصر بعد الثورة، وقبيل انهيار حكم الإخوان، سواء بالنسبة إلى المعارضة، وأحلافها، أم بالنسبة إلى الإخوان المسلمين وأحلافهم، هو تمثّلات مضطربة للتجريب السياسيّ في فضاء عام ظلّ محتكَراً لحساب أنظمة دكتاتوريّة، جعلت من بديهيات الانتقال السياسيّ بعد الثورة مخاضاً عسيراً ومضطرباً، دون أن يكون كذلك، بطبيعة الحال.



الفصل الثاني

التجربة الإسلاموية بين مصر السودان

لوهلة، لو تجاوزنا طريقة وصول الإسلاميّين إلى الحكم، افتراضاً، وتأمّلنا، في محاولةٍ للمقايسة بين إيديولوجيتهم وطبيعتها الانقساميّة في المقاربة السياسيّة، لتبيّن لنا أن ما حدث في مصر من إقصاء قسريّ لحكم الرئيس الإخواني محمد مرسي ربما كان استباقاً مبكّراً للحيلولة دون الوصول إلى مصير مجهول ومرعب كالذي أصبح عليه السودان اليوم بفعل نتائج التطبيقات الإيديولوجية المدمّرة، كما نراها الآن، بكلّ وضوح، في السودان. بعد أن تلاشت الأوهام: سودان منقسم إلى دولتين؛ حروب أهليّة؛ نزعات قبليّة ومناطقيّة شوشّت الهويّة الوطنيّة، وحالت دون القدرة على التغيير؛ انهيار نظم التعليم والاقتصاد والمجتمع؛ تصفية هيكل الإدارة المدنيّة والعسكريّة في الدولة من كثير من الكفاءات السودانيّة، وتهجير تلك الكفاءات نتيجة لتطبيق

نظام (الصالح العامّ)، الذي يعتمد إحلال أهل الولاء في الحزب الحاكم محلّ أهل الكفاءة من السودانيّين في تلك المناصب، ومن ثمّ تدمير بنية المجتمع والدولة تدميراً كاملاً. هذا هو الحال الذي آلَ إليه السودان، اليوم، بعد نحو ربع قرن من حكم الإسلاميّين!؟

وهكذا، فإن ما كان سيحدث في مصر بفعل التطبيقات الإيديولوجية للإخوان المسلمين، في مقاربتهم لإدارة الدولة والمجتمع -لو استمرّوا لأربع سنوات- سيكون شبيهاً بما حدث للسودان، وإن بطريقة أقلّ تدميراً، ولأصبحت الانسدادات المؤدّية إلى انحلال الحدّ الأدنى من صيغة العيش الممكنة في مصر، بفعل تلك السياسات الإخوانيّة، أكثر خطورة وقرباً من حدود الحرب الأهليّة -لا سمح الله- في بلد مثل مصر لديه قابليّة حضاريّة للحصانة ضدّ تلك الحرب.

ولهذا، ربّما كان من المهمّ جدّاً التأمّل في قراءة أحداث مصر، بعد حركة الجيش، في (3 يوليو)، في ضوء تجربة حكم الإسلاميّين، ولا سيّما في السودان (حيث التجربة الأطول عمراً).

ففي ضوء تلك القراءة، يمكننا أن ندرك أهميّة التحوّل الكبير الذي حدث بعد (30 يونيو) في مصر لوقف مشروع انهيار الدولة على يد الإخوان المسلمين.

وهنا سيتضح لنا جليّاً أهميّة الفارق الكبير بين مصر والسودان، لجهة اختلاف التجربة التاريخيّة، والعمق الحضاريّ،

والإحساس بأهميّة الدولة في الوعي العامّ، ومن ثمّ اختلاف أسلوب المواجهة للمشروع الإسلامويّ بين المجتمعين.

ذلك أن تماسك الهويّة المصريّة، واندماجها في حياة حضريّة مستقرّة، يعمّق إحساس المصريّين بالدولة، فضلاً عن إدراك النخب المصريّة حقيقة هويّتها الحضاريّة والمجتمعيّة من خلال آلاف المفكرين والخبراء والاستراتيجيّين القادرين على رؤية وخطورة ما تنطوي عليه التجربة الإخوانيّة في حكم مصر؛ فوعي تلك النخب هو الذي أدّى إلى سرعة اكتشاف المصير الانسداديّ، والأفق المحدود والخطير، لهذه التجربة الإسلامويّة على مصير مصر بعد سنة واحدة فقط من بدايتها.

ففي ظلّ وضع جرى استغلال إمكاناته الديمقراطيّة من أجل تطبيق إيديولوجيا أوتوقراطيّة خطيرة على المجتمع المصريّ -كما فعل الإخوان المسلمون خلال السنة التي حكموا فيها مصر- لا يصبح النقاش مفيداً، إذا ما انحصر فقط في مجرّد فكرة الانقلاب على الشرعيّة الديمقراطيّة للرئيس المعزول محمد مرسي، بمعزل عن التأمّل في الحيثيّات الديمقراطيّة المفترضة، والمرتبطة في حقيقتها بجوهر ممارسات تلك الشرعيّة؛ أيْ فيما إذا كانت سياسات مرسي، التي ثار عليها المجتمع المصريّ في (30 يونيو)، سياسات ديمقراطيّة، أم سياسات أوتوقراطيّة؟ هنا تتكشّف لنا ثمرة الجدوى الحقيقيّة لتحوُّل ما بعد (30 يونيو) في مصر. فقد كان ذلك التحوّل هو أحد تجليّات العقل الحضاريّ والجمعيّ

للشعب المصريّ ضدّ الأوتوقراطيّة الإسلامويّة وسذاجتها في التجريب السياسيّ، الذي سيؤدّي، بالضرورة، إلى انقسامات عموديّة وذات صبغة عقائديّة صلبة في المجتمع قد تؤدّي بدورها إلى حالة من حالات الحرب الأهليّة؛ ذلك أن إيديولوجيا الإسلام السياسيّ القائمة على ادّعاء حيازة وعي حركيّ خاصّ لفئة من المجتمع يمنحها طاقة خطيرة لمواجهة المجتمع المسلم العريض بخلفيّة عقائديّة مؤدلجة، من خلال إسقاط دلالات آيات القرآن الكريم على مخالفيها من أفراد ذلك المجتمع، بوصفهم منافقين أو كافرين، هو الطريق الملكيّ للخراب والانقسام والدمار في أيّ مجتمع. وإذ لا يدرك الإخوان المسلمون هذه الخاصيّة الخطيرة في بنية وعيهم الإيديولوجي، لذا تأتي ردود فعلهم بعيدة عن أيّ دلالة سياسيّة. فردود فعلهم ظلت خاضعة لاستقطاب إيديولوجي حادّ ليست لديه القدرة على موضعة الأحداث بوصفها أحداثاً سياسية في سياق وطن وشعب واحد. ولهذا، كان الإخوان في تجمّعاتهم في ميدان رابعة العدوية، وميدان النهضة، يستدعون نصر غزوة بدر ليسقطوها على حالهم بوصفهم مسلمين، وعلى خصومهم السياسيّين بوصفهم مشركي قريش؛ نتيجة لذلك الوعي الإيديولوجي الخطير.

قد تؤدّي أحداث مصر بعد (30 يونيو) إلى اهتزازات في بنية المجتمع المصري نتيجة لردود فعل الإخوان المسلمين، لكنها مع ذلك ستكون أخفّ ضرراً، بما لا يقارن، فيما لو حكم الإخوان

المسلمون مصر بتلك الرؤى الإيديولوجية الخطيرة، التي تبيّن كم هي مكلفة في النموذج السودانيّ، للأسف.

وغنيٌّ عن القول إن هذه الإيديولوجيا الإسلامويّة، وما تفضي إليه من تطبيقات مدمّرة في الواقع، ليست هي العنوان المعرفيّ لحقيقة الإسلام؛ بل هي إحدى تجليّات التخلّف، وتمثّلاته التي ينتجها المسلمون في هذه الأزمنة.





الباب الثامن

إخوان ما بعد السلطة

تسييس العنف



الفصل الأول

الإخوان والعنف السياسيّ في مصر

ظهر العنف السياسيّ في الثورات الكلاسيكية شرطاً من شروط تحريك الواقع باتجاه التغيير الثوريّ، ضمن أفعال الاهتزاز الضروريّ لتداعي النظام القديم. وفي أغلب تلك الثورات كان ضبط مسار العنف معقلناً، ولا سيّما مسار العنف الطبقيّ للمجتمعات الأوربيّة في طريقها للإمساك بمصيرها السياسيّ، عبر المصالح الموضوعيّة. وعنف كهذا، إذ يؤدّي إلى تسخين الواقع وتسييله، فإنما يعكس رؤية منظَّمة في نهاية الحراك؛ على الرغم من الفوضى الضروريّة التي تسبقه.

ما جرى في مصر من عنف، بعد الثورة، ليس تفصيلاً على هامش الثورة، أو امتداداً عامّاً لمسارها الجمعيّ؛ بل هو نتيجة انقسام عموديّ للمجتمع الثوريّ ذاته ناشئ من رؤية إيديولوجية إسلامويّة لم يعرف أصحابها تجريباً سياسيّاً من قبل، ولا يملكون رؤية من داخل البنية الوطنيّة للحراك السياسيّ.

فهم إذ يصدرون عن إيديولوجيا الإسلام السياسي، إنّما يعكسون وعياً نسقيّاً ليس له القدرة على اختراق الواقع، أو تمثُّل دلالته، في شراكة وطنيّة تقتضي تسوية دالّة على معنى الحساسيّة السياديّة في مثل تلك المنعطفات التاريخيّة للانتقال السياسيّ في مصر.

وإذا ما عدنا إلى الدعوة إلى الحوار، التي دعا إليها الرئيس المصريّ السابق، آنذاك، محمد مرسي، القوى الوطنيّة الأخرى، فإن رفض جبهة الإنقاذ الوطنيّة الحوار، في تقديرنا، قد لا يكون لذاته، بقدر ما هو خوف من امتداد جديد لخلافات جديدة تؤدّي إلى حوارات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

فتجربة العام، التي قضاها الرئيس السابق محمد مرسي، كشفت عن خطأ تقدير الإخوان للمغامرة السياسيّة التي أقدموا عليها عبر ترتيبات حاولت حيازة منفردة للحكم، ومحاولات كشفت عن تصرُّفاتهم بطريقة دلّت، تماماً، على أن تجريبهم، الذي كان يتعثّر في كلّ مرّة، وفي كلّ خطوة، سيصل بالبلاد إلى طريق مسدود، وموازٍ لرؤيتهم النسقيّة تماماً.

فلو تأمّلنا، مثلاً، في اختلافهم بعد الثورة على «عبد المنعم أبي الفتوح» (وهو من أهل البيت)، بحجّة أن الجماعة لن ترشّح أحداً للانتخابات الرئاسيّة، ثم لمّا بدا لها تغيير الخطّة، واتخاذ القرار بخوض الانتخابات الرئاسيّة، كان الطبيعيّ جدّاً أن يدفع الإخوان باتجاه دعم «أبي الفتوح»، لكن خيارهم باختيار خيرت

الشاطر أوّلاً، ثم محمد مرسي ثانياً، كشَف عن ضيقهم وبرمهم بالاختلاف مع الرفيق الحميم؛ فكيف سيكون حالهم مع شركاء الوطن من الفرقاء السياسيّين؟

وها هي الأيّام أثبتت أن ما يفسِّر تناقضاتهم وغموض برنامجهم ليس هو دعوتهم إلى الحوار، وإعلانهم المستمرّ عن رغبتهم في الحوار؛ بل هو رؤيتهم النسقيَّة التي تجعل من نسبيّة السياسة مطلقاً ومجرّداً، يظلّ قابلاً للنقاش في ذاته، ولذاته، دون أيّ قدرة على اختراق الواقع باتجاه تسوية وطنيّة. وهذا ما ضاق به ذرعاً أحد رموزهم في السلطة آنذاك، (عصام العريان)، حين صرّح أمام الإعلام بأن مَن لا يريد الحوار مع الرئيس فهو وشأنه، دون أن يتفكّر، ولو لمرّة، فيما يمكن أن تجرّ إليه مآلات العنف السياسيّ الذي وصل إلى مستويات أدّت إلى تدخُّل الجيش محذِّراً من احتمال أن يؤدّي العنف والانقسام في المجتمع إلى انهيار الدولة.

هذه التصريحات الخطيرة للجيش المصريّ ربّما كانت إحساساً بأن المأزق الإخوانيّ سيجرّ العنف إلى حدود الحرب الأهليّة، التي إن حدثت -لا سمح الله- فلن تكون إلا نتيجة لذلك الأفق المسدود.

ذلك أن مصر، التي ظلّ عمقُها الحضاريّ والتاريخيّ غير قابل لمفاعيل الحروب الأهليّة التي توقظها الطوائف والقبائل، إن حدث فيها ذلك -لا قدَّر الله- فهو تحديداً سيكون نتيجةً لآثار التجريب السياسيّ للإخوان في هذه الأزمة.

إن هذا المأزق الذي وصل إليه الإخوان المسلمون في تجربة العام الذي حكم فيه الرئيس المخلوع محمد مرسي هو أشبه بحالات جنينيّة لتجربة الإسلام السياسيّ في كلٍّ من السودان وفلسطين، وما نجم عن تينك التجربتين من تقسيم معلن في السودان، ومضمر في فلسطين. وإذا كانت الانتخابات المبكِّرة قد تكون مطلباً للخروج من مثل هذا المأزق في الدول الديمقراطيّة الراسخة، إلا أن هذا الخيار قد يعيد الإخوان، مرّة أخرى، إلى السلطة، على غرار ما جرى في الاستفتاء الدستوريّ الذي حُسم لصالحهم؛ ما يعني أن الإشكاليّة هنا تتصل بجوانب النقص البنيويّ في عمليّة البناء الديمقراطيّ، التي تسير على عتباتها الأولى في مصر، وتختبر مجازاً هشّاً لصمودها الذي لا يمكن قياسُه بصندوق الاقتراع بمعزل عن المقتضيات المحايثة للمجتمع الديمقراطيّ، كالفرديّة، والتأهيل المعرفيّ، والتربية السياسيّة، وحقوق الإنسان، وقدرة الشعب على رؤية المصير السياسيّ من خلال تمثُّل طبقاته لمصالحها وبلورتها في منظومة حقوقيّة عامّة. ذلك كلُّه ممّا لم يكن ليسمح به الواقع الموضوعيّ للعمليّة الديمقراطيّة، في مصر، آنذاك.

فما يجبر غياب تلك المقتضيات الديمقراطيّة الضامنة لاستقرار مصر وازدهارها، اليوم، هو التسوية الوطنيّة ذات الطابع السياديّ، بعيداً عن الإيديولوجيا، وفي ظلّ غياب مشروع كهذا على المدى القريب، بين القوى السياسيّة في مصر، كان التجريب

السياسيّ للإخوان المسلمين مصدراً للعنف والانقسام الذي لا نتمنّاه لمصر.





الفصل الثاني

مصر... مأزق الجماعة، والمجتمع

من المؤكّد إن ما جرى للإخوان في مصر، بعد (30 يونيو)، هو نتيجة لمأزقهم الأصليّ المتصل بعدم إدراكهم العميق لبنية الواقع السياسيّ والاجتماعيّ في مصر من ناحية، ولرؤية نظم الإدراك التي تعين على فهم تعقيدات العالم الحديث فهماً موضوعيّاً من ناحية أخرى، ومن ثم وقوعهم في العجز عن قراءة ذينك الواقعين قراءة استراتيجيّة تعين على تأسيس تجربتهم السياسيّة الوليدة آنذاك.

بل إن ما بدا من تصرّفات الرئيس المعزول محمد مرسي، ومن بضاعة الإخوان الفقيرة أصلاً، والتي لا تملك مراكمة حيويّة لفكر سياسيّ استراتيجيّ في حصيلة تراثهم الفكريّ، كان أكثر من كافٍ للدلالة على أن الإخوان لم يفهموا، ولن يفهموا، تعقيدات ذينك الواقعين؛ الأمر الذي سيقودهم، بالضرورة، إلى انسداد تجربتهم السياسيّة، ووصولها إلى جدار صلب انفجرت معه التناقضات على النحو الذي جرى بعد (30 يونيو 2013م).

ونتيجة للزخم الذي تكشّف عن تداعيات أحداث ما بعد (30 يونيو 2013) نشطت تأويلات كثيرة انعكست في آراء المحلّلين السياسيّين، ودفعت باتجاه تخريجات متعسّفة خلطت بين الكسب السياسيّ الفقير لجماعة الإخوان وتجريبها المتخبِّط في إدارة مؤسّسة السلطة في مصر لأكثر من سنة، وبين إطلاق أحكام قيمة مؤدلجة ربطت بين الإسلام والإخوان ضمن علاقة عضويّة متعسفة.

ذلك أن حقيقة الوضع، فيما جرى للإخوان نتيجة لتأويلهم السياسويّ لمفاهيم الإسلام، لا يتصل سوى بإدانة ذلك التأويل بوصفه تأويلاً مؤدلجاً انكشف عواره ومفاعيله الإيديولوجية الضارّة بمجرّد أوّل تجريب سياسيّ للإخوان بعد ثمانين عاماً من الهوامش البعيدة عن الواقع الطبيعيّ لوجودهم في الحياة السياسية العامّة.

إن ما حدث لتجربة الإخوان المسلمين في السلطة، بعد (30 يونيو 2013م)، في جزء منه، كان بمثابة مسار إضراريّ لكفّ ذلك الانسداد الذي وصل إليه الإخوان بالسلطة في مصر خشيةَ الوصول إلى حالات أكثر استعصاء، وأخطر تعقيداً في تجميد الحياة العامّة، والوصول بها إلى انحلال قواعد الحدّ الأدنى من تماسك صيغة العيش العامّ. لكن، من ناحية ثانية، كان ما حدث بعد (30 يونيو)، أيضاً، دلالة واضحة على الانقسام العميق الذي انخرط فيه المجتمع المصريّ. وهنا، تحديداً، سنجد أنفسنا أمام

حالة فريدة تعكس لنا باستمرار، وتذكرنا دائماً، بعجز جميع القوى السياسية في مصر عن رؤية مصير الصراع السياسيّ حول السلطة ضمن إطار سقف الوطن والمواطنة؛ ما يعني أن ثمّة فرقاً كبيراً بين واقع المجتمع المصريّ الحقيقيّ الدالّ على غياب حيثيّات الحياة السياسيّة الحديثة، وبين القيم السياسيّة الحاكمة للشعب بوصفه شعباً حقيقيّاً، والمانعة له، من ثمّ، من الوصول إلى ذلك الانقسام المجتمعيّ والإيديولوجي والإقصائي في الحياة السياسيّة في مصر.

هذا لا يعني أن الحل النهائيّ سيكون في ذلك التحوّل الذي طرأ بعد (30 يونيو 2013). فمنذ الانتخابات الرئاسيّة الأولى، بعد الثورة، كشفت جميع القوى السياسيّة المصريّة عن مأزقها العاجز عن رؤية الإجماع الوطنيّ حالةً سياديّة مستحقّة من الجميع، وسقفاً ضروريّاً للخروج من اهتزازات ما بعد الثورة؛

ذلك أن مجيء الإخوان إلى السلطة، بحدّ ذاته، كان، بصورة من الصور، علامة على فشل القوى الحزبيّة والسياسيّة المصريّة الأخرى في تأسيس كتلة وازنة للفوز بالانتخابات ضدّ الإخوان، إذا كان ثمّة وعي حقيقيّ بمعنى الحاجة إلى إجماع وطنيّ سياديّ في برامج تلك الأحزاب.

بعد (30 يونيو 2013)، تجدَّد ما حدث في (11 فبراير 2011) على وقع انقسام الشعب ذاته، لكن جوهر ما حصل بعد

(30 يونيو 2013) هو أيضاً نصف ثورة، ونصف انقلاب، تماماً كما حدث في (11 فبراير 2011).

هذا يعني أن الحالة المصريّة، وما يعتريها من اضطراب وقلق، في عدم القدرة على تمثُّل قضايا بدهيَّة في الاجتماع السياسيّ الحديث؛ كعجز تلك القوى السياسية عن رؤية ضرورة إقرار الإجماع الوطنيّ بين جميع الأحزاب، والاتفاق عليه سقفاً أدنى للصيغة السياديّة الضامنة للخروج من المأزق الوطنيّ الذي وجدت فيه نفسها، بعد اهتزازات ثورة (25 يناير) -إنّما تتصل في جذورها بعجز عامّ في ذهنيّة المجتمع القائمة على الانقسام، والمقموعة لقرون طويلة بنمط تفكير أوتوقراطيّ، واستبداد شامل شلَّ قدرة تلك الذهنيَّة على تمثُّل الواقع السياسيّ، بحسب ضرورات الإجماع والسيادة الوطنيّين.

ستعود الأزمة، من جديد، بعيداً عن الإخوان هذه المرّة، وبسبب تجديد حالة أخرى من الأوتوقراطيّة المتصلبة في الذهنيّة العامّة للقوى السياسيّة، سواء أكانت إسلامويّة، أو ليبراليّة، أو يساريّة، أو عسكريّة.

ذلك أن ما لا يمكن ملاحظته، بصورة سريعة ومباشرة، فيما هو يحقّق مفاعليه في الواقع السياسيّ المصريّ، هو استمرار حالة السيلان والتفاعلات السائبة لمفاعيل ذهنيّة التخلّف، وتراكمات الاستبداد لقرون طويلة. وهذه حالة ستستمرّ طويلاً في تحالفها مع إكراهات قوانين الواقع الموضوعيّ، التي تتكشّف، في كلّ مرّة،

عن قصور القوى السياسيّة، ومدى بُعدها عن الاستجابة الموضوعيّة لتحديّات ذلك الواقع الذي تشهده مصر منذ (11 فبراير 2011).





الفصل الثالث

مستقبل «الجماعة» في مصر

بمظاهرات (30 يونيو)، ثمّ عزل الرئيس مرسي، وصولاً إلى أحداث فضّ اعتصاميْ: رابعة العدويّة، والنهضة، في (آب/أغسطس 2013) بتلك الطريقة المؤسفة، ينهض سؤال عريض حول مستقبل الجماعة في مصر؟

بدايةً، لا بدّ من القول إن استخدام العنف في فضّ الاعتصامين، على يد الشرطة والسلطة المصريّة، لم يكن موفَّقاً، وأحدث تسخيناً جديداً للعنف خَلَقَ أسبابا أخرى لردود الفعل التي تولّدت، ولا تزال تتولّد، عنه. فقد كان الأحرى أن يجري استخدام وسائل أخرى في فضّ الاعتصام، وبأساليب غير عنيفة.

أمّا فيما يتصل بمستقبل الجماعة في مصر، فلا بدّ من القول إن الجماعة ظلّت، باستمرار، رقماً صعباً في معادلة السياسة المصريّة، ولا بدّ من القول، أيضاً، إن تأثيرها في الساحة

السياسيّة المصريّة سيظلّ منعكساً على الواقع، سلباً أم إيجاباً؛ حيث لا يمكن استئصاله، من قبل أيِّ قوّة تحاول ذلك.

بيد أن الاستحقاق الإشكاليّ الذي سيواجه الإخوان المسلمين، اليوم، يكمن في ما هو الدور الذي يتعيّن عليهم في المستقبل لاستيعاب تلك الاهتزازات والضربات التحويليّة التي أصابتهم؟

ولأن جزءاً كبيراً من قراءة المستقبل السياسيّ للجماعة يرتبط بالرؤى الفكريّة والاستراتيجيّة القادرة على تقديم خطط وبرامج فاعلة في الواقع المصريّ، مرهون بوجود طبقة من المفكرين الاستراتيجيّين (وهذا ما تفتقر إليه الجماعة، للأسف؛ إذ إن آخر مفكر للجماعة هو سيّد قطب)، الذي لا يزال كبار صقور الجماعة، من أعضاء مكتب الإرشاد، ينتمون إلى مدرسته في العمل الإسلاميّ؛ فإن هناك كثيراً من الأسئلة التي ستظلّ بلا إجابات حول مستقبل الجماعة في مصر.

وإذا كانت الجماعة قد برعت في الجانب التنظيميّ؛ من حشد واستقطاب الجماهير، والدفع بها إلى ساحات العمل العامّ والتطوعيّ والدعويّ، فإن هذا الأسلوب، بعد وصولهم للحكم وتجريبهم لأكثر من سنة، لا يمكن أن يعينهم على إدارة التنوّع والتعقيد الذي يتطلّبه حكم مصر، في واقع محلّيّ وإقليميّ ودوليّ أكثر تعقيداً.

غير أن هناك جملة من التصوّرات التاريخيّة للجماعة أدّت

دوراً كبيراً في تشكيل رؤيتها النظريّة، وظلّت محوراً لحراكها. وهي تصوّرات نبعت، أصلاً، من إيديولوجيا الإسلام السياسيّ على أساس نظريتيْ «الحاكميّة» و«الجاهليّة»، اللتين بلورَهما سيّد قطب؛ حيث افترضت الأولى تأويلها للسلطة الإلهيّة في مواجهة إيديولوجية السلطات الاستعماريّة والسلطات العلمانيّة التي ورثتها من ناحية، وإحلال تلك الحاكميّة غايةً لمنهج حركيّ توَهّم سيّد قطب من خلاله شكلاً وحيداً لاستئناف حياة إسلاميّة حقيقيّة، بخلاف حياة المسلمين المعاصرة المتصلة بالنظريّة الثانية (نظريّة الجاهليّة) من ناحية ثانية.

وهكذا، في غياب رؤى فكريّة جديدة ينتجها مفكرون جدد لمواجهة واقع ما بعد الحرب الباردة، وأسئلة الربيع العربيّ؛ حيث توقّفت الرؤية الفكريّة والاستراتيجيّة للإخوان على اجتهادات سيّد قطب المتصلة، في كثير من حيثيّاتها، بالحالة الاستعماريّة، وبتأويلات المفكر الباكستانيّ أبي الأعلى المودوديّ، الذي ارتبطت أفكاره حول الدولة والحاكميّة عبر الحالة الاستعماريّة المركَّبة للهند ومسلميها؛ سيكون من العسير تغيير واقع الجماعة، وإمكانيّة قدرتها على اختراق ذلك الواقع، بتحوّلات فكريّة جديدة.

لقد كانت أهمّ خصائص هذا الفكر المؤدلج وغير المعرفيّ أنْ يعيد إنتاج الانشقاق في جسم الجماعة كردودَ فعل على التأويلات النابعة من الإيديولوجيا، ولا سيّما في أزمنة القمع: انشقاق

الإخوان في السجون، وخروج حركة التكفير والهجرة، ثم خروج حزب الوسط، بعد الانفتاح، في عهد مبارك، والانشقاق الأخير بعد مظاهرات (30 يونيو) الماضي؛ كما أن من أهمّ مفاعيل هذا الفكر الإيديولوجي: تجذير مفهوم العزلة، وكراهيّة الاندماج في المجتمع، وتأثيث الانتماء حالةً جوهرانيّةً للجماعة، وتجميد النمط الخاصّ لفهم الإسلام إطاراً عموميّاً لأفراد الجماعة، يماهي تأويلهم الذاتيّ بالإسلام؛ حيث يصبح فهْمُ عموم المسلمين فهماً استثنائيّاً بالنسبة إليهم.

ولقد ظهرت كلُّ تلك النماذج التأويليّة المأزومة في تجربيهم السياسيّ، خلال سنة من رئاسة الرئيس المعزول، محمد مرسي، فوقع التناقض الأصليّ بين تصوّرهم الإخواني الإيديولوجي للإسلام ومحاولة تعميمه على جميع المصريّين من خلال سلطة الحكم، وبين الحالة التاريخيّة التي تشكّل فيها المجتمع المصريّ، بعمومه، لأكثر من مئتي سنة، عبر حياة اندمج نمطُها العامّ في العصر الحديث، وبطريقة أصبحت معها رؤية الواقع، وضبط معايير التفاعل معه، تحتاج من الجماعة إلى تطوير تصوّرات ومفاهيم وقراءات، وبرامج إسلامية معرفيّة جديدة تنحاز إلى الحقوق والحريّات، وقبول الآخر، والكرامة، والشراكة الوطنيّة، وفهم العالم الحديث، من خلال نُظُم إدراك جديدة، وقواعد عقلانيّة لتداول السلطة، وفهم موازين القوى في المسرح السياسيّ، محليّاً وإقليميّاً ودوليّاً، وغير ذلك من التصوّرات التي ينتجها المفكرون المستنيرون.

وعلى الرغم من صعوبة الوصول إلى هذه الآفاق المتقدّمة في فهم الإسلام بمرجعيّات متجدِّدة، في ظلّ الواقع الفكريّ والإيديولوجي المحدود لاجتهادات الإخوان المسلمين، التي توقّفت مع مشروع سيّد قطب؛ سيظل مستقبل الجماعة في مصر مرهوناً بتلك النقلة الجديدة. فحتى إن تمّت التسويات في المستقبل، بين الجماعة والقوى السياسيّة الأخرى في مصر، ستعود تلك الإشكالات، وتعيد إنتاج نفسها، لتعيق عمليّة الانتقال الديمقراطيّ في مصر.

ذلك أن أيّ نسق إيديولوجي، في التفكير، ينطوي، بالضرورة، على انسداد ما، قد يمنح العنف مشروعيّة متوهَّمة في تحريك الواقع، سواء أكان ذلك النسق دينيّاً، أم عقائديّاً.

والحال أن ما يمكن توقُّعه من عنف مضادّ، كردود فعل على هذه الضربات التحويليّة التي أصابت الجماعة، قد يندرج ضمن هذا التأويل الذي يأخذ مشروعيّته من رؤى ثابتة ومواقف متصلّبة في فهم حيازة السلطة بتأويل ماضويّ، وقناعة مقدَّسة، يجري تنزيلها على الموقف السياسيّ المتغيِّر بطبيعته. وفي هذا الحال، ربّما تتشظّى الجماعة، وتعود لسراديب العمل السريّ، ما يعني دورة جديدة من العنف الذي سيعيق الاستقرار في مصر، ويعطِّل عمليّة الانتقال الديمقراطيّ.





الباب التاسع

في تصفير الإسلام السياسي
ومأزق الإيديولوجيا الطهورية



الفصل الأول

تجربة حركة النهضة في تونس نموذجاً

فك الارتباط بين الدعوي والسياسي، الذي بادرت إليه حركة النهضة التونسية أخيراً، خطوة مهمة في طريق «تصفير» الإسلام السياسي. لكن ذلك التصفير (أي تصفية الحمولة الإيديولوجية لتأويلٍ يضمر فهماً للإسلام ذي نزعة مغتربة عن المجتمع ومعادية للدولة الحديثة) سيكون بمثابة مواجهة اضطرارية قادمة من صراع التناقضات في الحركة الإسلامية، وهو صراع سيعكس اهتزازاتٍ، وربما تصدّعات، قريبة ومنتظرة داخل جماعة الإخوان المسلمين، بتعدّد فروعها، مع هذا الزلزال الذي أحدثته حركة النهضة. وفيما بدا الوعي بخطورة الإسلام السياسي ومأزقه واضحاً للجميع، إثر الانسدادات التي نجمت عن تطبيقاته الدولتية الهشّة والمدمرة (السودان نموذجاً)، مع ذلك، فإن مواجهة فك الارتباط ستكون استحقاقاً عسيراً، وربما مدمراً، لجماعة الإخوان المسلمين؛ لأن

أي مقاربةٍ نقديةٍ لهذه الجماعة حيال فكّ الارتباط بين الدعوي والسياسي، كما فعلت «النهضة»، سيضعها أمام مبرّر وجودها نفسه، فالجماعة التي جعلت من اسم «الدعوة» رديفاً ودالاً عليها (كان عنواناً لمجلتها الشهيرة في مصر السبعينيات) لن يمرّ عليها هذا الزلزال بسلام، فيما لو جرت داخلها مراجعاتٌ حقيقيةٌ حول خيار «النهضة».

فكُّ الارتباط بين الدعوي والسياسي، الذي بادرت إليه حركة النهضة يعني، في جوهره، إسقاطاً للإيديولوجيا الإسلاموية المؤسسة لاغتراب الجماعة في المجتمع، كما يعني، في الوقت نفسه، تصالحاً مع نظم إدراك معرفية مختلفة لوعي المجتمع والدولة، بما يجعل من الحركة جزءاً منهما (المجتمع والدولة) لا متعالياً عليهما، أو منفصلاً عنهما. وتلك هي الدلالة السياسية واللغوية لمفهوم الحزب. هذا ما لن يقبل به «الإخوان المسلمون» إلا بتسويق الشعارات الدعائية فحسب؛ لكن عند المحك الحقيقي، الذي يضعهم أمام استحقاقاتٍ معرفيةٍ جديدةٍ لمقاربة قضايا الواقع المعقد، لا تجد لهم أي قدرةٍ على مواجهة مثل هذه التحدّيات الحقيقية؛ ذلك أن هذا التحدّي الذي تطرحه «النهضة» على نموذج «الإخوان المسلمين» أصبح اليوم لا يقبل المراوغة أو التأجيل؛ لأنه بمثابة إعلانٍ عن بدايةٍ لمسار جديد واضطراري على منظومة جماعات الإسلام السياسي في المنطقة العربية. وإذا ما حاول «الإخوان» تجاهل هذا الاستحقاق، فإن الأمر لا يعدو

أن يكون مسألة وقت؛ إذ سرعان ما ستكتشف حركة النهضة مدى «الاغتراب» الذي عاشته في ظلّ الإيديولوجيا التأويلية لوهم حيازة «الإسلام الصحيح والشامل» طوال سنواتها الماضية عن بقية المسلمين في تونس، وإلى أي مدىً كان لتلك الإيديولوجيا انعكاسات أسّست لذلك الاغتراب، وجعلت منه مانعاً موضوعياً من رؤية الواقع والمجتمع والدولة من ناحية، وسبباً لبناء هوية انشقاقية داخل المجتمع نفسه، وضد الدولة، من ناحية ثانية.

والحال أن هذه الأطروحة الجديدة لحركة النهضة لن تؤدي فقط إلى اكتشاف حيثياتٍ موضوعيةٍ ستختبر بها «النهضة» تجريباً جديداً في مقاربات العمل السياسي من داخل الانتظام الوطني للدولة التونسية فحسب، بل كذلك ربما تعيد، من خلاله، تعريفاً جديداً للإسلام، أو إعادة اكتشاف هويةٍ جديدةٍ في مقاربة وعي الإسلام في الأزمنة الحديثة. المأزق الضروري الذي يجعل من الدعوة نقيضاً للسياسة في بنية الوعي النسقي للإخوان المسلمين، ولا سيّما بعد وصولهم إلى الحكم في أكثر من دولة عربية، هو مبرّر ذلك العجز الذي يضعهم باستمرار متخبطين في رهان الإيديولوجيا، ومن ثم غير قادرين على نزع وهم «حيازة الفهم الصحيح والشامل للإسلام»، وما تضخه المفاعيل المدمرة لذلك الوهم حين يصطدم بحقائق الواقع والعالم من حولهم.

سوف تختبر «النهضة» تجريباً جديداً في العمل السياسي، ستسقط معه كثيراً من خطوط الوهم الإيديولوجي والأفكار

الفئوية، وستكتشف بالتجربة؛ بُعد المسافة التي تفصلها عن «الإخوان المسلمين». فقد بدأت الحركة التونسية في الخروج من برزخ الإسلام السياسي، وذلك، في تقديرنا، جزء من مسار العقلنة والتدبير المعرفي لإشكالات واقعٍ معقّدٍ، لم يعد في وسع منظومات الإيديولوجيا الفقيرة لـ«الإخوان المسلمين» قدرة على الخروج من إكراهاته.

وقد ظلّ الإسلام السياسي، في جوهره، هوية إيديولوجيةً جديدةً ومفارقةً لفهم الإسلام ضمن سويةٍ معرفيةٍ مقاصديةٍ تتفهم شروط العالم الحديث، ونظم إدراكه والبنيات المؤسسة للانتظام الموضوعي في الحياة المعاصرة. لذلك، كانت كلفة الفهم الإيديولوجي لحركات الإسلام السياسي باهظة في التجارب الدولتية الهشة. ولعل هذا الفصل الذي تبنته «النهضة» بين الدعوي والسياسي يؤسّس لمراجعاتٍ عاصفةٍ في بقية حركات الإسلام السياسي.

إن الانتخابات التونسية التي خسرتها حركة النهضة ربما كانت سبباً للمراجعات النظرية العميقة في الانسداد الذي أفضت إليه، والذي يمكن أن تفضي إليه الاجتهادات الناقصة لتجارب الإسلام السياسي في المنطقة العربية برمّتها، ومما يساعد على ذلك أن في داخل حركة النهضة أصوات تعزز هذا الاتجاه، عبد الفتاح مورو نموذجاً. ويبدو أن تلك الأصوات قد انتصرت في المؤتمر العاشر لحركة النهضة بالخروج من الإسلام السياسي.



الفصل الثاني

الإسلام السياسي ومأزق الإيديولوجيا الطُهوريِّة

الرؤية الطهورية لدعاة الإسلام السياسي، بوصفها إسقاطاً إيديولوجياً، تنطوي على العديد من الإشكالات التي لا تتصل بكيفية تعبير النموذج التفسيري الفقير لتلك الرؤية فحسب؛ بل كذلك بمأزق ذلك النموذج؛ إذ يظل عاجزاً عجزاً شبه مطلق، عن نقد ذاته بذاته.

ذلك أن أي نقد معرفي لتلك الرؤية يندر أن يتأتى من ذاتها المغلقة؛ لأنها بطبيعتها تلك تكون غير قادرة على التحديق في عللها؛ ما يعني، كذلك، أن أي نقد معرفي يفكك المبدأ التفسيري لإيديولوجيا الرؤية الطهورية سيكون بمثابة دمار لسرديتها من الأساس.

بطبيعة الحال، غني عن القول، إن أي رؤية طهورية للذات تتعالى (ناهيك عن أن تتجاهل) عن الشروط الموضوعية لواقع

البشر ستضمر، بالضرورة، إهدارا مستمراً للطريقة السليمة في مقاربة تحديات وشروط الواقع في الوقت ذاته. وهذا، بالضبط، ما تحيل إليه نتائج مقاربات الإسلام السياسي حيال قضايا الواقع، وما تتكشف عنه الانسدادات الخطيرة التي تنجم عن تطبيقات تلك الإيديولوجيا الطهورية.

فالإسقاط الذي تمارسه الإيديولوجيا الطهورية لدعاة لإسلام السياسي؛ إذ يصدر بالأساس عن تفسير مضلل للتاريخ الإسلامي والواقع؛ تكون نتيجته مضللة، كذلك، فيما هم يمارسون استيهاماً للتاريخ والواقع ينطوي على تصور انشقاقي عن مجتمعات المسلمين؛ تصورٌ يعيد تعريف نفسه بتأويل ضدي نقيض لتصورات مجتمعات المسلمين، ومن ثم يتعين عليه التكيّف مع مرجعيات إيديولوجية انشقاقية خاصة به؛ ليمارس عبرها تدميراً للمعرفة والعلم في مجتمعات المسلمين، فضلاً عن التخريب الذي يحدثه في واقع تلك المجتمعات.

وبما أن أي استعادة لتاريخ مضى، ومحاولة جلبه للحاضر، لا تتم إلا باستيهام وتأويل، فإن حقيقة الإسقاط الذي يجري في الرؤية الطهورية لجماعات الإسلام السياسي حيال ذلك التاريخ، من خلال الاستيهام، سينطوي، بالضرورة، على رهان مكلف في التطبيقات التي تتم ممارستها في واقع تلك المجتمعات.

ذلك أن المقاربة الإيديولوجية الناشطة لجماعات الإسلام السياسي من أجل «تصحيح» حياة المسلمين «الجاهلية» لا يتم

تمامها في الذهنية الطهورية إلا على نحو متسلط ومتعدٍ؛ يحتّم مواجهة مجتمعات المسلمين بإحساس أخلاقوي زائف معاد للحداثة بطريقة سينكية «كلبية» عنيفة أحياناً، وغير مفهومة على الأرجح. وهنا بالضبط تنتج الإيديولوجيا الطهورية الكوارث، التي تحدث من الاصطدامات المتفجرة في واقع تلك المجتمعات جرّاء التجريب الرهيب لاشتغالها، ولا سيّما في أسوأ نماذجها، كنموذج تنظيم «داعش» و«خرافته» في الموصل والرقة؛ حيث بدا واضحاً للناس كم كان فظيعاً ما جلبه ذلك التنظيم لحياة مجتمعات المسلمين هناك من دمار وضحايا.

في كل رؤية طهورية نسيج محكم للعمي الإيديولوجي؛ نسيج يتشكل باستمرار ككتلة مصمتة غير قابلة للتفكيك والفرز والتحليل في تمثيلات جماعات الإسلام السياسي (لا تَمَثُّلَها)؛ لأن كل محاولة معرفية لدراسة ذلك النسيج، وسبر هشاشته، ستجر، بالضرورة، في النهاية، إلى تدمير سرديتها كما ذكرنا.

هكذا، إذ تتجدد صيرورة لامتناهية من تجارب الخراب المجربة والكارثية في تطبيقات الإسلام السياسي على مختلف نماذجه المأزومة، يكون الرابط بينها خيط ناظم هو الرؤية الطهورية للإيديولوجيا في مختلف ألوان تلك التجارب، سواءً أكانت التجربة على غرار التجربة الداعشية، أو على غرار التجربة السودانية، أو على غرار تجربة حماس في غزة، وطالبان في أفغانستان، وحتى إيران.

ذلك أن الأصل الذاتوي للرؤية الدينية الطهورية المؤدلجة، والحس الأخلاقوي المضلل لها، ينطلق عبر استيهامات مطلقة في نفوس أصحابها بطريقة تتجاوز الواقع، وتتعالى على العالم، فلا تنتج إلا تدميراً (أحداث 11 سبتمبر 2001نموذجاً)، ولا تخلف إلا الكوارث والانسدادات التي تعكس طبيعة الأزمات التأسيسية في بنية حركات الإسلام السياسي، وتفسر حقيقة المآزق الذي ولدت معها (فكرة الدولة عند الإخوان المسلمين نموذجاً).

وإذا كان الإطار النسقي المغلق هو المسار الوحيد للرؤية الطهورية في «منطق» حركات الإسلام السياسي؛ بما يجعلها رؤية ماضوية وقروسطية بامتياز؛ فإن التضليل الذي يخدع مجموعات بشرية في واقع متخلّف كواقع هذه المنطقة العربية يكمن في الإيهام والتأويلات والتسويق الإيديولوجي النشط لبعض المفاهيم غير المنضبطة، كمفهوم الدولة «المدنية» الذي استخدمه «الإخوان المسلمون» إبان دعايتهم الانتخابية في مصر بعد الثورة. ربّما جاز لنا أن نصف تلك الرؤية الطهورية لإيديولوجيا الإسلام السياسي بأنها «بنية متعدية» نتيجة للحماس الذي تفيضه فكرة «الاحتساب» على أصحابها، والاستيهام الزائف الذي تضخه سردية: إكراه مجتمعات المسلمين على اعتناق إيديولوجيا جماعات الإسلام السياسي، وما تعد به تلك المجتمعات من خراب ودمار.

ففي وسع العالم الحديث، اليوم، أن يتسامح مع الرؤى الطهورية للجماعات الدينية إذا كانت غير متعدية ولا مشغولة

بإصلاح العالم البعيد عن إصلاح ذاتها؛ كطائفة «المورمون» المسيحية في الولايات المتحدة.

لكن مع وسوسات الإكراه النشط في الحراك «السينيكي» لجماعات الإسلام السياسي لتصحيح المسار الضال لمجتمعات المسلمين، وما يترتب عنه من عنف أعمى كالعنف الإرهابي للدواعش، فلا يعد العالم أجمع مثل تلك الجماعات إلا بالعنف الضروري والموازي لعنفها!





الباب العاشر

داعش
الميراث الأسود



منذ أن انتشر تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، الذي يعرف اختصاراً بـ(داعش)؛ حيث تزامن ظهوره عبر الدخول في خط محاربة النظام السوري في العام (2012)، وطبقت شهرته الآفاق من الجرائم التي ظلّ يستعرضها، ويتفنّن في إخراجها وتصويرها في حفلات إعدام لخصومه بطرق بدائية. نشطت الكثير من التأويلات في المنطقة العربية في محاولة لتفسير كيف أصبح هذا التنظيم مؤثراً وفعّالاً وجاذباً للكثير من المراهقين في المنطقة العربية وأوربا؛ بل كيف تمكن من تأسيس دولة على مساحة كبيرة من أراضي دولتي سورية والعراق، والأعجب من ذلك كيف لا يزال هذا التنظيم صامداً بعد أكثر من سنة على حرب جوية شنها عليه تحالف يتكون من أكثر من (60) دولة على رأسها الولايات المتحدة.

بطبيعة الحال، من العسير فصل شروط الواقع العربي بما فيه من تخلف واستبداد ضرب هذه المنطقة منذ قرون من ناحية، والفراغ الذي أحدثته الدولة العربية الحديثة في بنية المجتمعات

العربية عبر التجهيل والقمع من ناحية ثانية، عن تفسير نشأة وانتشار هذا التنظيم؛ فبالتأكيد في ظلّ شروط موضوعية لانتشار المعرفة والحرية والسلم، من المستحيل أن يظهر مثل هذا التنظيم، ولا غيره من التنظيمات المتشددة.

لقد أنتج ذلك التجريف الذي مارسته دولة القمع العربية، بمرور الزمن، فراغاً عريضاً في الواقع؛ إذ كان من الاستحالة بمكان استمرار التجريف مع الإبقاء على سوية طبيعية للحياة والواقع، وفيما كان الهاجس الأمني المحض هو سبب ذلك التجريف الذي مارسته الدولة العربية، كان لابدّ من أن يتأسس في ذلك الفراغ تكوينات عشوائية وضحلة في الفكر والحياة. ومع استمرار التناقضات التي تنتج في مثل هذه الظروف، من فقر وتهميش، وخضوع الدولة العربية في سيادتها وقرارها إلى قوى أجنبية متحكمة عليها، وتدمير مصالح المواطنين؛ تلك التناقضات كلّها كانت سبباً رئيساً في ظهور مثل هذه الأفكار التي تبناها تنظيم داعش، ليحلّ في الفراغ العريض الذي حلّ في المنطقة بعد الاهتزازات التي ضربت المنطقة العربية، في ما سُمي الربيع العربي، إلى جانب أسباب الهيمنة الخارجية.

وفي ظلّ الاحتقان الطائفي الذي تشهده المنطقة، بدا تنظيم داعش لدى كثير من البسطاء دليلاً حيوياً على سردية شعبوية هشة ترى في التنظيم مدافعاً عن السنّة في وجه المد الشيعي الطائفي، الذي تمارسه إيران في المنطقة العربية من ناحية، ومدافعاً عن

المسلمين من خلال حروبه التي يشنها على النظامين السوري والعراقي، والضربات التي توجه إليه عبر الهجمات الجوية للتحالف الدولي.

في الفصول التالية نستعرض حقيقة العلاقة بين الهوية السنّية وتنظيم داعش، وما إذا كان هذا التنظيم هو بالفعل يعكس تمثيلاً للهوية السنّية، كما سنستعرض طبيعة العنف الذي يمارسه داعش، وعلاقة هذا العنف بمنطق العنف الذي يكتنف العالم الحديث، ومنطق الصراع الذي يحكم علاقات القوة فيه. كما سنتناول خطورة الوضع الذي أصبحت عليه الأوضاع في المنطقة العربية، وطبيعة الانسدادات التي يمكن أن تفرز ما هو أخطر من داعش، وباستمرار، تماماً كما أصبح داعش أخطر بكثير من سلفه تنظيم القاعدة. إلى جانب موضوعات أخرى تتصل بطبيعة هذا التنظيم الذي كشف عن الميراث الأسود للفساد والاستبداد في المنطقة العربية، وبدا نتيجةً واضحةً لهما.





الفصل الأول

داعش

هوية سُّنيّة أم هوية إرهابية؟

تشكلت تاريخياً الهوية السنيّة لأغلبيّة المسلمين (ما يمثل اليوم 90% تقريباً)، عبر فرز وانتخاب قررتهما مجموعة من الخصائص الجوهرية والمعرفية التي عوّمت تلك الهوية في التاريخ، وجعلتها خياراً لتلك الأغلبيّة.

بيد أن ما يمكن ملاحظته حيال السيرورة التاريخية للهوية السنيّة، أنّها لم تكن خيار جماعة المسلمين لمجرد اختيارات السلطة السياسية، أو حتى إكراهاتها، بقدر ما كانت أقرب إلى الصورة التي نقلتها الكافة عن الكافة عبر أجيال المسلمين وعصورهم، إلى أن أصبحت على هذا النحو الذي هي عليه اليوم.

من جهة أخرى، لم تكن المذاهب الفقهية السنية الأربعة، على هذا النحو في بداياتها؛ بل أصبحت كذلك من خلال فرز موازٍ للهوية السنية ذاتها؛ إذ كانت تلك المذاهب اختيارات أغلبية

المسلمين، وكان عمدة الاختيار لأصحابها (مالك والشافعي وأحمد وأبو حنيفة) نماذج القدوة العلمية والأخلاقية المتفردة في سِيَرهم، من خلال ما يمكن أن نسميه القبول الطوعي بتقليدهم في اختياراتهم الفقهية.

كان هذا الاستحقاق التاريخي للهوية السنّيّة في مجال التقليد الإسلامي العام، على حساب جماعات وفرق إسلامية أخرى كثيرة، كالشيعة، والخوارج، والمعتزلة، وغيرهم، كما اتصل بمنهجية التدوين وموسوعيّته التي حوّلت نصوص القرآن والسنة في منظومات تلك المذاهب الأربعة، إلى أحكام لا متناهية عبر تقنين فقهي وقواعد معرفية استوعبت متغيرات الحياة في العصور القديمة، وفي بيئات ومجتمعات مختلفة، الأمر الذي يكشف عن سوية عقلانية للوعي السنّي.

ولقد عكس ذلك التطور التاريخي للهوية السنّيّة مرونة وسماحة جعلتاها هي الغالبة، والأكثر قبولاً على حساب الجماعات الأخرى، التي اختفت في التاريخ، أو كادت، مثل جماعات المعتزلة والخوارج وغيرهم.

نسوق هذه المقدمة عن بعض حيثيات الهوية السنّيّة، للتأكيد أن ما يزعمه البعض عن «داعش»، وما يزعمه هذا التنظيم عن نفسه، من انتماء وادعاء وتمثيل للهوية السنّيّة، عبر تحريف وتشويه مقولات بعض علماء السنة، كالعلامة ابن تيمية، لتطبيق أفعالهم الإجرامية، إنّما هو مغالطة مفضوحة، وتخرصات لا يسندها الواقع.

ذلك أن الدواعش، اليوم، أجهل من يفهم مرامي النصوص، ومناط الأحكام، والقراءات المعرفية التي تستنبط قواعد الأحكام من الوقائع المتغيرة. فالدواعش هم أسرع الناس إلى قتل الأبرياء من مسلمين وغير مسلمين، بتأويلاتهم الضالة التي ينسبون أحكامها إلى بعض كبار علماء السنة بطريقة مقطوعة عن سياقاتها المنهجية، ومن ذلك: الاستدلال الجاهل برأي ابن تيمية من طرف الجزار الداعشي في الفيديو الذي تم فيه إحراق الطيار الأردني (معاذ الكساسبة)؛ إذ نقل جزار داعش دليل حكم التمثيل بالأسير (يقصد الحرق) عن ابن تيمية عبر سياق منقطع، وتحريف مقصود، ليبرّر به فعل جريمة الحرق.

ذلك أن المفارقة، اليوم، في هذا المزيج الذي تشكّل فيه «داعش»، وأعاد فيه إنتاج تأويلات الخوارج، لتبرير قتل الأبرياء، إنّما تعود، في حقيقتها، إلى عنف صنعته هوية معاصرة لمفهوم القوة الذي تأسست عليه علاقات العنف في العالم الحديث، إلى جانب ذهنية التخلّف التي تكشف عن فقر وجهل حتى عن أحوال التماثل والاختلاف التي طبعت هوية الانتماء عند نشوء فرق المسلمين في لحظاتها التأسيسية الأولى (الشيعة والسنّة نموذجاً). فالهوية السياسية للخلاف بين الشيعة والسنّة في بداياته من ناحية، وتشكّله في منطقة المشرق العربي من ناحية ثانية، لم تمنع، آنذاك، من اختيارات الأفراد، حتى في العائلة الواحدة، من الانحياز الى طرف دون طرف، على عكس حالات التعصّب التي

تشكلت لاحقاً عبر مقولات إيديولوجية، لتمنح اليوم ادعاء تمثيل السنّة للدواعش، ومن لفّ لفهم، على الرغم من أن أفعالهم تلك هي من جنس أفعال الخوارج، كما أنها، في الوقت عينه، من جنس أفعال عصابات الإجرام الحديثة، ولا سيّما عبر بعض الأساليب التي شكلت أحد مصادر الدخل لـ«داعش»، والمتمثلة في التجارة بأعضاء الأسرى الذين يقعون في أيديهم قبل قتلهم.

واليوم، إذ لا يزال كثر من «علماء» المسلمين يحجمون عن التصريح عن الهوية الإرهابية لـ«داعش»، بسرديات إيديولوجية هشّة ومتهافتة، فإنهم إنّما يعيدون إنتاج بعض مواقف شيوخ معروفين وقادة حركات إسلامية (الزنداني وفتحي يكن نموذجاً)، أحجموا من قبل عن التصريح برأي واضح حيال الصفة الإرهابية لتنظيم «القاعدة»، الأمر الذي سهّل قبولاً عامّاً من قطاعات عريضة من عامة الناس لأفعال «داعش». هكذا يقع الالتباس لدى كثيرين في التفريق بين الهوية السنيّة التي ترفض أحكام القتل على الهوية، وتتشدّد في إطلاق أحكام الكفر على المسلمين من خلال شروط وموانع منضبطة، وبين أفعال «داعش» الإجرامية، التي تحرّف آراء علماء المسلمين، وتفعل أفعال الخوارج.

وبين تفاعلات واقع معقّد إلى حد الالتباس والجرائم التي يقوم بها «داعش»، بدت الهوية السنيّة مختطفة لحساب خطاب متطرّف لا يزال صوته عالياً.



الفصل الثاني

داعش... صيرورة التفسّخ

نقاش عامة الناس، الذي يمكن تصوره في أكثر من مجتمع عربي حيال ظاهرة (داعش) وأخواتها، ربّما كان المتن العريض للسان حال الأغلبية الصامتة، الذي تنعكس من خلاله قضايا واهتمامات هي حقيقة ما يدور في تلك المجتمعات، بعيداً عن صياغات الخطاب الإعلامي العربي، وما يتصل به من توجهات أو توجيهات خفية (بحسب تأويل فوكو للخطاب المنظّم والمعد سلفاً).

ذلك أن هذا المتن العريض لنقاش عامة الناس في المنطقة العربية، وتفسيراتهم ظاهرة داعش، يحيل إلى دلالاتٍ كثيرة خطيرة، ومؤشراتٍ تتصل بمنظومات وعي، قد تبدو أقل بكثير مما يحسبه ذاك الخطاب الإعلامي تعبيراً عنها، بما أن الأخير، أي الخطاب الإعلامي، لا ينطوي على سوية موضوعية لعلاقته مع تلك المجتمعات.

فما يدور في مجتمعاتنا العربية من نقاشات ذات طبيعة نسقية مدورة ومحدودة حيال قضايا كثيرة هو، في واقع الأمر، تعبيرات عن ميراث مشوش من الوعي الشعبوي، جسّدت فيه الحيرة بين وعي العالم الحديث ومنظوماته السياسية، كالهوية الوطنية من ناحية وتصورات لا تاريخية موروثة عن الإسلام من ناحية ثانية، فصاماً موسوساً، انعكس عبر حالات وتمثلات أقلّ ما يقال عنها إنها من أشكال ذهنية التخلف التي تعجز عن امتلاك ملكة الحكم الصحيح على الأشياء والمعاني.

وهو واقع يعكس سيولة شديدة للأدلجة والتأويل، يغيب معهما أيّ أساس معرفي لفرز قضايا النقاش التي تدور في تلك المجتمعات.

لهذا، قد تجد، بكل بساطة، من يجادل بحماس أن داعش والقاعدة، مثلاً، بما أنهما يحاربان أمريكا والأنظمة العربية الظالمة، فإنّ ذلك، بحد ذاته، كافٍ لتبرير كل أفعالهما من قتل للمدنيين الأبرياء، ومن اختطاف جاهل وعنيف لمعنى الإسلام، وغير ذلك من الأفعال التي يدينها الفهم الموضوعي لحقيقة داعش أو القاعدة.

أهوال داعش وجرائمه؛ في حقيقتها: (إهانة للمسلمين) أمام العالم، وأمام مجتمعاتٍ ليست لديها القدرة على المعرفة الضرورية لفرز منظومات كثيرة للفكر الموضوعي المتصلة بذاتها وبالإسلام والعالم. فإن أخطر ما يمكن أن تنطوي عليه حيال

تمثيلاتها المتأثرة بسيولة الأحداث والخطابات الإعلامية المتقاطعة مع ذلك الوعي المشوش هو أن تكون تلك المجتمعات حاضنة بيئية منتجة لما هو أكثر خطورة من داعش، وباستمرار.

وهذا ما سيردنا بالضرورة إلى حقيقة مفادها أن غياب ذلك الوعي الضروري بنظم إدراك معرفية للذات والعالم، مهما كانت أسبابه، سيظل الحاكم لردود أفعال تلك المجتمعات، وتحولاتها نحو عدمية مفخخة بأكثر من تأويل، كالعدمية الطهورية التي تعتنقها داعش.

واليوم، تواجه المنطقة العربية انفجاراً عنيفاً لخزين متراكم من ذلك الوعي المشوش، وما يضمره من تخلّف، حين كشفت مفاعيل الربيع العربي، وتحولاته القلقة، عن المسافة الهائلة بين مهمة إسقاط الديكتاتور، وتصفية الديكتاتورية التي هي إحدى أسوأ تجليات الاستبداد ضمن منظوماته وأقنعته المتعددة في المنطقة العربية.

ربما يردّنا هذا الوضع المتأخّر في منطقتنا عن راهنية العالم الحديث، وبدهيّاته في المعارف والحقوق، إلى حالة من الاستثناء، طالما استندت إليها أطروحات استشراقية مبتذلة (برنارد لويس نموذجاً)، لتأكيد دعوى الاستعصاء التاريخي في هذه المنطقة عن قابلية الاندراج في مشروع الحداثة.

وإذ يبدو ذلك الاستعصاء ظنّاً ظاهرياً محتملاً في ظل انفجاراتٍ يشهدها هذا الجزء من العالم المسمّى عربياً، فإن فضاء

الصيرورة التاريخية لذلك الربيع من ناحية، واندراج العرب تحت الشروط البشرية لحركة التاريخ من ناحية أخرى، يشكّكان بتلك المقولة (العنصرية) حيال استعصاء المنطقة العربية عن الاندماج في العالم الحديث.

لكن، أخطر ما يدلّ عليه الوضع الكارثي للمسلمين برمته، وموقفهم الصامت أمام العالم، في ظلّ هذا التوحّش الذي تختطف فيه داعش تأويلاً مدمراً ومريضاً للإسلام، هو أن هذا الذي يجري بين أيديهم من أهوال داعش وجرائمه، في حقيقته (إهانة للمسلمين) أمام العالم، بحسب ياسين الحاج صالح. وإذا ما بدا ذلك صحيحاً، وهو صحيح بطبيعة الحال، فإن ما ينتظر هذا الجزء من العالم المسمّى عربياً من أهوال المستقبل، وممّا هو أخطر من داعش، سيكون قابلاً للتخلّق والنشوء والانتشار فيما بعد.

لن يعدو أن يحقق التحالف الدولي، حال نجاحه في القضاء على داعش، سوى تسكين مؤقت للعنف، من دون أن يكون قادراً على تحقيق المهمة الأكبر؛ أي اقتلاع جذور العنف الذي تنتجه، وتعيد إنتاجه، بنيات التخلف، ونظم إدراكها في الواقع العربي، وهو واقع تشتغل على إبقائه وتثبيته منظومة الدولة العربية المتهافتة.

بعبارة أخرى، ما تتوهمه منظومة الدولة العربية في خطابها الإعلامي، وما يوحي به ذلك الخطاب من براءة مزعومة عن مسؤولية أولى وأساسية مع المجتمع العربي، حيال إفراز بيئات

حاضنةٍ، أو متسامحة مع هذا الجنون الداعشي، الذي تعيش فيه المنطقة العربية، هو تزييف دالٌّ على المثل العربي السائر (رمتني بدائها وانسلت).

وبالجملة، في حال غياب تصفيةٍ معرفية لإيديولوجيات الإسلام السياسي من ناحية، ومواجهة وكشف زيف الدور الذي تؤديه منظومة الدولة العربية في إنتاج هذا الواقع، لن تفيد المعالجات العسكرية التي يقوم بها الغرب؛ بل ستزيد الطين بِلة، ما دام ذلك الواقع قائماً، ممّا يعني، بالضرورة، القابلية لإنتاج ما هو أخطر من داعش وأخواتها.



الفصل الثالث

داعش... العنف هويةً معاصرة

حين يمارس تنظيم داعش التجارة بالأعضاء البشرية في المناطق التي يسيطر عليها، عبر أعضاء الضحايا المحتملين ممّن يقعون في الأسر، لا تحيل تلك الممارسة إلى غريزة العنف المتأصلة في هوية هذا التنظيم المتوحش فحسب؛ بل تؤشّر، من ناحية ثانية، إلى سمة مادية معاصرة لصور العنف، وتوظيفه ضمن فعل يذكر بأعمال العصابات الحديثة، ما يؤكّد لنا أن هذا التنظيم، على الرغم من دعواه العريضة حيال طرح رؤية ماضوية مؤدلجة وعنيفة لمفاهيم إسلامية كالخلافة والجهاد، إلا أنه، مع ذلك، يمثّل تعبيراً عميقاً في الاستجابة للعنف المادي الذي تفرزه علاقات القوة في العالم المعاصر. ففيما تضخّ وسائل الإعلام وقنوات التلفزة، ولا سيّما العربية منها، تلك الصور الهوليودية لتسجيلات داعش، وتصاويره المحكمة الأداء والإتقان، من خلال لحظات مشهدية بشعة وعالية الدقة، وتضخّ، في الوقت عينه، تسييلاً لمشاعر العداء الطبيعي والمتوقّع حيال هذه الأفعال

الإجرامية للتنظيم، ربّما لا تنتبه تلك الوسائل إلى أن هوية العنف، التي تنعكس في أفعال هذا التنظيم، هي جزء من ردود فعل لوقائع العنف التي تحكم هذا العالم.

ذلك أن هذا العنف، الذي بدا اليوم منظّماً وحديثاً في أفعال وجرائم هذا التنظيم، هو، بالضرورة، عنف سيستمر طويلاً؛ ليس لأن ردود فعله قابلة للتناسل فحسب، وإنما أيضاً لأنه الوسيلة الحصرية والوحيدة لهذا التنظيم في أداء نشاطاته المادية.

فالعنف الذي يجري تسييله اليوم في هذه الحرب من طرف مقاتلي داعش، وإن كان قابلاً للتأويل عبر استدعاء حالاته السابقة الأولية والأولى في التاريخ من قبل جماعات الخوارج كأسلاف محتملين، إلّا أنه في جوهره، وأساليب استخدامه، وحتى أسبابه المعاصرة، سيضعنا حيال احتمالات أخرى لبيئة العنف المعاصرة.

لهذا، ربّما كان من المهم جداً قراءة لحظة ظهور داعش ضمن صيرورة من تمثلات العنف التي انتظمت تاريخ هذه المنطقة مع بدايات صدامها بالحركة الاستعمارية، بل تأسيس كيانات سايكس بيكو (الدولة القطرية)، التي تقوم استراتيجية داعش على تدميرها، بطريقة لا تخلو من إكراهات العنف في ترسيم الحدود، وفي تأسيس هياكل الدولة؛ الأمر الذي انعكس في أدوات العنف الذي مارسته الدولة العربية الحديثة حيال مخالفيها فيما بعد، ولا سيّما ضد الإسلاميين في حالات مشهورة ومعروفة.

والمفارقة هنا أن رؤية العنف في تصور الدواعش لا تبدو كما لو أنها وسيلة تكتيكية؛ بل تتجلى غايةً مصممةً في ذاتها ولذاتها، وبطريقة تناظر رؤيتهم للعالم الحديث؛ تلك التي تقوم على النظر إليه كتلةً واحدةً، دون أي اعتبار لمنطق القوانين التي تحكمه، وموازين القوى التي تنظمه، أو لردود الفعل التي يمكن أن تتولّد عن عنفهم الأعمى، وما يمكن أن يؤدي، وفق نظام هذا العالم، إلى مصائر مختلفة لكل ما يتوقعونه من خلال نظرتهم الدوغمائية تلك، تماماً كما حدث للمنطقة عقب أحداث (11 سبتمبر 2001)؛ إذ ظنّت القاعدة بتلك التفجيرات أن العالم سيكون كما كان قبلها، فكانت آثارها الكارثية لا تزال تتناسل حتى اليوم.

إن احتمالات العنف المرتدّة، والمصاحبة للعنف الذي يؤدّي إلى خلاص العالم من داعش، ستكون كارثية بما لا يمكن تصوره من محارق في المدن التي يسيطر عليها التنظيم؛ لأن نهايات العنف المؤدية إلى الموت هي المصائر المرغوبة من قبل عناصر هذا التنظيم في صراعه مع العالم.

يشبه استخدام العنف الداعشي دوائر الفوضى؛ فهو عنف له بداية وليست له نهاية؛ ولهذه الناحية يختلف عن عنف الدولة المعاصرة، وقوانين العنف التي تحكم علاقات العالم، تلك التي تتحكم في بدايات العنف ونهاياته، حتى في أكبر مشاهد العنف التي شهدها القرن العشرون إبّان الحربين العالميتين.

لعلّ من أهم الإشكالات التي تواجه محاربة هذا التنظيم،

اليوم، أن الولايات المتحدة فيما هي تدير الحرب عبر استراتيجية جوية، من خلال قوات التحالف، لا تكاد تتوافر على إدراك تامٍّ بطبيعة الصراع في هذه المنطقة، ولا مع حدود العنف التي ستنتهي إليها المعركة.

ذلك أن الانسداد الذي يحكم مسار حركات العنف الإرهابي في منطقة الشرق الأوسط، في علاقتها الجدلية بدولة القمع العربية، هو انسداد نسقي متصل بممارسات تلك الدولة؛ فهذه الأخيرة، فيما ظلّت باستمرار تضمن للغرب أوضاعاً تمدّها بأسباب الهيمنة والأكلاف اليسيرة للمواد والثروات، كانت، من ناحية، بمثابة الشرط الشارط لبروز وتناسل مثل تلك الحركات المتطرفة، ما يعني أن كل الجهود التي ستبذل اليوم في القضاء على داعش، بعد حريق كبير، ستبدو بلا طائل تقريباً طالما بقيت جذور العنف والقمع الذي تنبته الدولة العربية في تربة هذه المنطقة.

يستعرض داعش عنفاً هوليوديّاً في خطابه الإعلامي، ويضمر بذلك تماهياً مع صور العنف الحديث والآكشن، كي يجتذب انتباه المراهقين وصغار السن إلى جانب خطابه التعبوي التبسيطي، الذي يجد رواجاً بين المراهقين من أبناء الجاليات المسلمة في الغرب؛ ما يعني أن هذا التنظيم واعٍ تماماً بمؤثرات مشاهد الصور السينمائية، وأهمّيتها الرقمية القابلة للتداول عبر العديد من وسائط التواصل الاجتماعي. لذلك، يمارس داعش

عنفاً مركباً ومتصلاً في جوهره بهوية العنف الذي أفرزته الحداثة، ويضخّ قابلياته بعروض متجددة في مخيال الأجيال الجديدة، ولا سيّما تلك التي تعيش في الغرب؛ لأنّها الأكثر توافراً على استخدام تقنيات البرامج الرقمية والإلكترونية، والأكثر اغتراباً عن هويتها الإسلامية، ومن ثمّ هي الأكثر قابلية للتفاعل الخطير مع أطروحاته الحدية والمبسّطة.

ولعلّ هذا هو ما يفسّر لنا وجود الآلاف من المقاتلين الأوربيين في صفوف هذا التنظيم، الذين قدموا بدورهم خدمات تقنية متقدمة في عروض الموت المقننة بأدوات ووسائل تقنية حديثة، أين منها وسائل «القاعدة» البدائية؟





الفصل الرابع
سلطة الإرهاب زمناً دائرياً للعنف

الجرائم الإرهابية التي ضربت، ولا تزال، أوروبا وأميركا والشرق الأوسط؛ إذ تبدو نشاطاً عابراً لتنظيم داعش والذئاب المنفردة، هي، في دلالةٍ أخرى، تعبير عن مأزقٍ كبير لعالمٍ لم يعد كما كان منذ انفجار ثورة المعلوماتية والاتصال نهاية القرن الماضي، فالمأزق، في دلالته المتصلة بالظاهرة الإرهابية، جزء من تصميم العنف المرتدّ على سياسات منطق القوة في المصالح الغربية من ناحية، ومواضعات القانون الدولي الذي هو أكثر القوانين هشاشةً وانتهاكاً من ناحيةٍ أخرى. فالإرهاب الذي بدا واضحاً، اليوم، في قدرته اللامتناهية على الاستمرار في ضرب مدن الغرب المفتوحة، مستثمراً سهولة الحياة في العالم الصناعي، ومستنداً إلى شبكةٍ من ردود فعلٍ تداخلت فيها جملة من الأسباب والأحداث، سيظلّ أشبه بسلطةٍ ميكانيكيةٍ متلازمةٍ مع قوانين العنف والعنف المضاد، تضع العالم كلّه أمام ظاهرةٍ تكاد تكون إحدى الحتميات المصاحبة لثورة المعلوماتية والاتصال.

من جهة ثانية، تضخّ خطابات التسييس الديني والأدلجة السياسوية (وهي خطابات متعدّدة الوجهة والمكان، وليست مخصوصةً بطرف واحد من أطراف العالم كما يتوهّم بعضهم) تسعيراً متجدداً للظاهرة الإرهابية، سواء لجهة الخطاب الإرهابي ذي النزعة الإسلاموية، أم لجهة الخطاب الذي تكرّسه قوانين العنف الحديث المضمرة في سياسات القوى الغربية الكبرى ومصالحها، والمولدة ردود فعل إرهابية من «داعش» و«القاعدة» عبر تلك الجرائم العنيفة والعمياء في وجه ناموس القوة والنفوذ في السياسات الخارجية للقوى الكبرى.

هكذا، حيال استعصاء وعيٍ تبسيطيٍّ ومفككٍّ لداعش والقاعدة، وعاجزٍ، في الوقت نفسه، عن تفسير (لا تبرير) ناموس القوة الذي كرّسته سلطة الوعي المادي للعالم الحديث، تغيب قوانين العقل، فتصبح تلك الحوادث الإرهابية المتجدّدة نتيجة حصرية لسببين أساسيين؛ الإيديولوجيا الإرهابية العمياء لخطاب حركاتٍ، مثل «داعش» و«القاعدة»، أو الجنون (كما بدا الأمر في حال مرتكب مجزرة ميونخ). أصبح العالم، وفق هذين الحدّين القائمين على خطابي القوة والجنون، رهينة مفاعيل الإرهاب المتجدّدة، فيما أصبح الأبرياء ضحايا عالمٍ لا يعدهم إلا بالمزيد. استحالة زوال الإرهاب عن العالم، وفق ذلك التصميم الأعمى للقوة والجنون، هي ما تجعل من الإرهاب سلطةً مطلقةً محايثة للقوانين والقواعد التي يتمثّلها منطق القوة في سياسات العالم.

لذا، لم يكن من المصادفة أن تمتنع الحلول العقلانية امتناعاً، فيما يظلّ منطق القوة في العالم؛ ذلك المستند إلى الداروينية السياسية، الناموس الذي يعجز العقل المادي الحديث عن تجاوزه حيال مسألة تدبير العنف، فيما يستغلّ الإرهاب الداعشي مفاعيل منطق القوة هذا في تبرير جرائمه الإرهابية، ليس ضد غير المسلمين فحسب، وإنّما ضد المسلمين كذلك، على النحو الذي يؤكّد ذلك الوعي المفكّك للدواعش، والمنجذب إلى العنف، بسينيكيةٍ تتولد باستمرار، كلما ازدادت قوة العنف الموجهة ضدها!

وإذا ما بدا التعاطف الإنساني من قبل العالم مع ضحايا الإرهاب في الغرب أكثر منه حساسيةً واكتراثاً مع ضحايا الإرهاب في العالم الإسلامي، فإن ما يغيِّب ذلك الشعور بسوية مماثلة حيال ضحايا الإرهاب ذاته في العالم الإسلامي (وهم الأكثر عدداً) هو تشويش دالّة الانتماء الواحد (للضحية والجلاد) من ناحية، وبفعل أجندات إعلامية عالمية يبدو معها ذلك الانتماء الواحد بين الجلاد والضحية كما لو أنّه بذاته كافٍ لاستثناء ضحايا الإرهاب المسلمين من تعاطف العالم!

لن ينتهي الإرهاب في العالم؛ لأنه أصبح تصميماً معولماً للعنف، وسيستمر مديداً في ظلّ خطابي منطق القوة المادية والجنون الداعشي، فيما سيدفع الضحايا الأبرياء، والمدنيون من مسلمين وغير مسلمين، ثمناً باهظاً من الأرواح والدماء.

ثمّة إمكاناتٌ أوليةٌ للنظر في استراتيجياتٍ معرفيةٍ يمكن أن تساهم في تسكين العنف الإرهابي ومواجهته، لكنها ستظلّ بلا طائلٍ، طالما ظلّ ذلك الناموس الأعمى لمنطق القوة محرّكاً أساسياً لمصالح الغرب في رؤيته المادية للعالم. وطالما ظلّ الوعي المفكك للإرهابيين، من الدواعش وغيرهم، هو ردّ الفعل العشوائي بالحماس الديني على ذلك الناموس.

لهذا، يمكن القول: المأزق العالمي للإرهاب، الذي سرّعت من مفاعيله ثورة المعلوماتية والاتصال، ربما كان حافزاً لنظر كثيرين من عقلاء العالم للوصول إلى قناعةٍ جادةٍ بنهاية دورة النظام العالمي لمبدأ القوة المادية، الذي ظلت تنتهجه القوى الكبرى معياراً للمصلحة والصراع؛ ذلك أن أقل ما تؤشّر إليه ديناميات العنف الإرهابي، بوصفها سلطةً مجنونةً ومحايثةً لمبدأ القوة المطلق في الصراع الدولي، هو تجدّد زمن دائري مديد للعنف؛ زمن لا يملك أحدٌ القدرة على إنهائه؛ لأن ذلك الوعي المفكّك لإرهابيين لديهم استعداد مقدّس على قتل أنفسهم في كل مكان وزمان أعقد بكثير من كل الأسباب العقلانية التي أنهت الحرب العالمية الثانية.





محمد جميل أحمد

قناع جانوس

الإسلام السياسيّ وجدليَّة التأويل

هذا الكتاب محاولة في قراءة ظاهرتي الإيديولوجيا والتأويل، في ممارسات جماعات الإسلام السياسيّ، وللتأكيد على الانسداد النظريّ والنسقيّ الذي تضخُّه الأدلجة في تلك التجارب؛ ما يجعلها تجارب مأزومة في أخصّ خصائصها، وليس لها علاقة، في الحقيقة، بالمقاربات المعرفيَّة للإسلام، واحتمالاتها المفتوحة على رؤى أخلاقيَّة وإنسانيَّة وعقلانيَّة مغايرة لمجازات الإسلام السياسيّ، ومجازفاته، التي ستأخذ هذه المنطقة العربيَّة إلى المجهول، ما لم يتمّ تفكيك مقولاته المأزومة وفق منهجيَّات معرفيَّة رصينة تُمهِّد لوعيٍ إسلاميٍّ جديد.

محمد جميل أحمد

كاتب وناقد وشاعر سوداني، يكتب في الفكر والثقافة ونقد الإسلام السياسي. حاز على جائزة الطيب صالح للرواية عن روايته «بر العجم» وجائزة الصحافة العربية في الصحافة الثقافية عن نادي دبي للصحافة. صدر له في الرواية: «بر العجم»، وفي الشعر «بريد الحواس».




الدار البيضاء / بيروت
الدار البيضاء: +212522810406 / بيروت: +9611747422
markazkitab@gmail.com

